

(ABSTRACT OF THE THESIS)

"Urdu Afsane Mein Hindustani
Moashra 1960 Tak- Ek Tanqeedi
Mutalea"

Thesis

Submitted for the Award of the Degree of
Doctor of Philosophy

in

Urdu

Under the Supervision of
Prof. Moh'ammad Tariq

By:
Gulrukh Zaheen

Department of Urdu
Aligarh Muslim University
Aligarh-202002 (U.P.) INDIA
2010



تلخیص مقالہ

(Abstract of the Thesis)

اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرہ ۱۹۶۰ء تک

ایک تنقیدی مطالعہ

مقالہ برائے پی ایچ۔ ڈی (اردو)

زیر نگرانی:

پروفیسر محمد طارق چھتاری

پیش کردہ:

گلرخ ذہین

شعبہ اردو

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ (یو۔ پی) انڈیا

۲۰۱۰ء

مندرجات

حرفِ آغاز

● بابِ اوّل:

ادب اور معاشرہ

● باب دوم:

ہندوستان کا سیاسی، معاشی اور سماجی منظر نامہ
(بیسویں صدی کے آغاز سے ۱۹۶۰ء تک)

● باب سوم:

اردو افسانے کا آغاز و ارتقاء (۱۹۳۵ء تک)

● باب چہارم:

اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرت کی پیش کش
(۱۹۶۰ء تک):

- (۱) سرمایہ دارانہ نظام سے بیزاری اور اشتراکی رجحانات کا فروغ
- (۲) طبقاتی کش مکش
- (۳) جدید تعلیم، معاشرتی اقدار میں تبدیلی اور شہری زندگی کے مسائل
- (۴) جنسی رجحانات اور فحش نگاری
- (۵) دوسری جنگ عظیم کے اثرات

(۶) قحط بنگال

(۷) دیہی معاشرہ اور عوام کا استحصال

(۸) تقسیم ملک، فسادات اور ہجرت کے مسائل

(۹) عورتوں کے مسائل

● باب پنجم:

حاصل مطالعہ

● مآخذ و مصادر:

(الف) کتابیات

(ب) رسائل و جرائد

● ● ●

حرفِ آغاز

ادب کو زندگی اور زمانے کا آئینہ کہا جاتا ہے۔ کوئی بھی فن پارہ اپنے عہد کے معاشرتی سیاسی اور معاشی حالات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا بلکہ ہر تخلیق اپنے عہد کی معاشرتی زندگی سے خام مواد حاصل کرتی ہے اور اسے آئینہ بھی دکھاتی ہے۔ ادبیات کے مطالعے میں اس نکتہ کو فراموش کر دینے سے فن پارے کی تفہیم اور تحسین دونوں کا حق پوری طرح ادا نہیں ہو سکتا۔ اس زاویہ نظر سے اردو افسانے کا بھی اگر مطالعہ کیا جائے تو دلچسپ حقائق سامنے آ سکتے ہیں، اور یہ سمجھنا بھی آسان ہو جائے گا کہ اردو افسانے نے اپنے ابتدائی دور سے ۱۹۶۰ء تک ہندوستانی تہذیب و معاشرت اور قومی و ملکی مسائل کا کس حد تک احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مطالعے کی سہولت کے پیش نظر اس پورے افسانوی دور کو دو حصوں میں تقسیم کر لیا گیا ہے:

(۱) ابتدا سے ۱۹۳۵ء تک اور (۲) ۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک۔ کیوں کہ موضوعات کے تنوع کے لحاظ سے ۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک کا زمانہ اردو افسانے کو ایک وسیع فضا فراہم کرتا ہے اور بیش تر اہم افسانہ نگار اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ ”انگارے“ گروپ کے افسانہ نگاروں (سجاد ظہیر، محمود الظفر، احمد علی، رشید جہاں) کے علاوہ منٹو، بیدی، عصمت، کرشن چندر، خواجہ احمد عباس، میرزا ادیب، اختر حسین رائے پوری، حیات اللہ انصاری، اوپندر ناتھ اشک، عزیز احمد، غلام عباس، اختر اورینوی، ابراہیم جلیس، ابوالفضل صدیقی، احمد ندیم قاسمی، اختر انصاری، اعظم کریوی، محمد اسلم، بلونت سنگھ، جمیلہ ہاشمی، دیوند رستیا رتھی، ستیہ پال آنند، سہیل عظیم آبادی، سید انور، صالحہ عابد حسین، صدیقہ بیگم، کلام حیدری، محمد حسن عسکری، غلام عباس، حیات اللہ انصاری، رام لعل، قرۃ العین حیدر، ممتاز مفتی وغیرہ نے اسی ۲۵ سال کے عرصے میں اردو افسانے کو ہیئت و تکنیک، زبان و بیان اور موضوعات و میلانات کے اعتبار سے وسعت بخشی۔

۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک کا دور سیاسی، تہذیبی، معاشی اور نظریاتی اعتبار سے بھی بڑا ہنگامہ خیز اور انقلابی رہا ہے۔ اسی دور میں ترقی پسند تحریک وجود میں آئی جس نے اشتراکی رجحان کو فروغ دیا۔ دوسری جنگ عظیم اور اس کے اثرات، اسی دور میں سامنے آئے۔ سیاسی بیداری، آزادی کی تحریک اور

قومی اتحاد کا جذبہ بھی اسی زمانے میں عام ہوا۔ حصولِ آزادی اور اس کے بعد تقسیمِ ملک کا المیہ بھی اسی دور سے تعلق رکھتا ہے۔ ہجرت کے مسائل اور فرقہ وارانہ فسادات بھی اسی دور میں شدت سے رونما ہوئے۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو مذکورہ دور میں افسانے کو سجاد حیدر یلدرم اور نیاز فتح پوری کے بنائے ہوئے رومانی حصار سے باہر نکلنے کا موقع ملا۔ اگرچہ منشی پریم چند نے اس رومانی و تخیلی حصار کو توڑنے میں نمایاں کردار ادا کیا تھا اور ”کفن“ جیسا شاہکار افسانہ تخلیق کر چکے تھے۔ لیکن اردو افسانے میں موضوعات کا تنوع ۱۹۳۶ء کے بعد دیکھنے کو ملتا ہے۔

بنگال کا قحط اور اس زمانے میں رونما ہونے والے دلدوز واقعات سے متاثر ہو کر کرشن چندر نے ”اُن داتا“ لکھا۔ خواجہ احمد عباس نے ”ایک پائیلی چاول“ اور دیوند رستیا رتھی نے ”نئے دھان سے پہلے“، ”دوراہا“، ”پھر وہی کنج قفس“ اور ”قبروں کے بیچوں بیچ“ وغیرہ افسانے لکھے۔ علی عباس حسینی کا افسانہ ”میانہ“ بھی بنگال کے قحط پر طنزیہ افسانہ ہے۔ فسادات کے موضوع پر کرشن چندر نے ”ہم وحشی ہیں“ لکھا۔ بیدی کا افسانہ ”لاجنتی“ عصمت کا افسانہ ”جڑیں“ منٹو کا ”کھول دو“، ”ٹھنڈا گوشت“ وغیرہ افسانے فسادات کے موضوع پر ہیں۔ یہ افسانے بے لاگ حقیقت نگاری اور قدروں کے زوال کو آشکار کرتے ہیں۔ فنی اعتبار سے بھی یہ افسانے پوری طرح کامیاب ہیں اور ہندوستانی معاشرے کے جملہ مسائل و موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان کی تہذیبی و معاشرتی زندگی کو اگر کسی صنف میں دیکھنا ہو تو اردو افسانے کا مطالعہ ناگزیر ہوگا۔ یہ مقالہ اسی قسم کے مطالعے کی ایک ادنیٰ سی کوشش ہے۔

”اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرہ ۱۹۶۰ء تک — ایک تنقیدی مطالعہ“ کے موضوع پر یہ مقالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔

باب اول: ”ادب اور معاشرہ“ کے عنوان سے ہے۔ اس میں ادب اور معاشرہ کی تعریفیں بیان کرتے ہوئے ادب اور معاشرے کے باہمی روابط پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

باب دوم: میں ”ہندوستان کا سیاسی، معاشی اور سماجی منظر نامہ (۱۹۰۱ء سے ۱۹۶۰ء تک)“ کچھ اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ اس دور کے تمام اہم واقعات، ان کے اسباب و علل اور نتائج روشنی میں آگئے ہیں۔

باب سوم: ”اردو افسانے کا آغاز و ارتقاء“ کے عنوان سے ہے جس میں اردو افسانے کی ابتدائی کڑیاں دریافت کرتے ہوئے ۱۹۳۵ء تک اس صنف کے ارتقاء کا جائزہ مذکورہ دور کے افسانہ نگاروں کی تخلیقات کے حوالے سے پیش کیا گیا ہے۔ اس باب میں جن افسانہ نگاروں کو زیر بحث لایا گیا ہے ان کی تخلیقات میں بھی ہندوستانی معاشرے کے نقوش دریافت کرنے اور انھیں واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

باب چہارم: ”اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرت کی پیش کش“ کے عنوان سے ہے اس باب کو نو (۹) ذیلی حصوں میں تقسیم کر کے یہ دکھایا گیا ہے کہ اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرے کے کون کون سے پہلو کس کس انداز سے سامنے آئے ہیں۔ اس باب میں یہ جائزہ ۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک کے افسانوی ادب کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے۔

باب پنجم: میں ”حاصل مطالعہ“ کے تحت اردو افسانے کی روشنی میں ہندوستانی معاشرے کی ایک مجمل تصویر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ باب سوم و چہارم کے اہم مباحث کا خلاصہ بھی اس حصے میں شامل ہے۔ اخیر میں مآخذ و مصادر کے تحت ان کتب و رسائل کی فہرست پیش کی گئی ہے جن سے مقالے کی تیاری میں مدد لی گئی۔

مالک حقیقی کے خصوصی فضل و کرم سے یہ مشکل مرحلہ طے ہو گیا ورنہ ساٹھ سال کے طویل عرصے پر پھیلے ہوئے اس موضوع کا مکمل احاطہ میرے بس کی بات نہ تھی۔ پھر بھی میں نے یہ کوشش کی ہے کہ موضوع کا کوئی اہم پہلو تشنہ بحث نہ رہ جائے۔ میں اس کوشش میں کس حد تک کامیاب ہو سکی ہوں اس کا فیصلہ ارباب علم و دانش ہی فرمائیں گے۔

گلرخ ذہین
(گلرخ ذہین)

ریسرچ اسکالر

شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

(الف) کتابیات

آبلے	احمد ندیم قاسمی	ادارہ فکر جدید، دریا گنج، دہلی	۱۹۸۷ء
آتش پارے	سعادت حسن منٹو	اردو بک سٹال، لاہور	۱۹۳۶ء
آج کا اردو ادب	ڈاکٹر ابواللیث صدیقی	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۷۵ء
آج کا بھارت	رجنی پام دت	سیک ملن انڈیا لمیٹڈ، نئی دہلی	۱۹۸۵ء
آخری تحفہ	منشی پریم چند	نرائن دت سہگل اینڈ سنز، لاہور	۱۹۳۴ء
آدھونک بھارت کا اتھاس	پی ایل گروور اوریشپال	ایس جی پبلیکیشنز، ممبئی	۱۹۹۸ء
آزاد غلام	ابراہیم جلیس	گوشہ ادب، لاہور	۱۹۵۵ء
آزادی کی چھاؤں میں	بیگم انیس قدوائی	قومی ایکٹاٹرسٹ، نئی دہلی	۱۹۷۴ء
آزادی کے بعد ہندوستان کا اردو ادب	محمد ذاکر	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی	ستمبر ۱۹۸۱ء
آگ کی آغوش میں	سید انور	نیا ادارہ، لاہور	۱۹۴۶ء
آنندی	غلام عباس	مکتبہ جدید، لاہور	۱۹۴۸ء
آئی سی ایس اور دوسرے افسانے	علی عباس حسینی	انڈین پریس، الہ آباد	۱۹۴۰ء
اپنی نگریا	ممتاز شیریں	مکتبہ جدید، لاہور	۱۹۵۵ء
اپنے دکھ مجھے دے دو	راجندر سنگھ بیدی	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی	۱۹۶۵ء
اجلے پھول	اشفاق احمد	بک لینڈ، لاہور	۱۹۵۷ء
اختر انصاری دہلوی - حیات اور ادبی خدمات	ڈاکٹر منصور عمر	لیتھو آرٹ پریس، پٹنہ	۱۹۹۴ء
اختر اورینٹی فن کار و ناقد	مرتیہ مظفر مہدی و منصور عمر	تاج بک سنٹر، قلعہ گھاٹ، دربھنگہ	۱۹۸۵ء
اختر اورینٹی کے افسانے	مرتیہ: ڈاکٹر عبدالغنی	بہار اردو اکادمی، پٹنہ	۱۹۷۷ء

اختر اور یونی	ایس ایم حسنین	ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی	۲۰۰۴ء
ادب اور انقلاب	اختر حسین رائے پوری	فاروقی پریس، بمبئی اشاعت دوم	ب ت
ادب اور زندگی	مجنوں گورکھپوری	اردو گھر، علی گڑھ	۱۹۸۳ء
ادب اور وابستگی	ڈاکٹر سید عبدالباری	نشاط پریس، ٹانڈہ	جنوری ۱۹۸۵ء
ادب کا تنقیدی مطالعہ	ڈاکٹر سلام سندیلوی	نسیم بک ڈپو، لکھنؤ	ب ت
ادب کی سماجیات تصور اور تعبیر	مینہجر پانڈے / مترجمہ سرور الہدیٰ	انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی	۲۰۰۶ء
ادب، کلچر اور مسائل	ڈاکٹر جمیل جالبی / مرتبہ خاور جمیل	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	۱۹۸۸ء
اردو ادب کی تحریکیں	ڈاکٹر انور سدید	انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی	۱۹۹۹ء
اردو ادب کی سماجیاتی تاریخ	پروفیسر محمد حسن	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۱۹۹۸ء
اردو ادب کی شناخت	پروفیسر مرزا حامد بیگ	اورینٹ پبلشرز، اردو بازار، لاہور	جنوری ۲۰۰۷ء
اردو افسانہ اور افسانہ نگار	ڈاکٹر فرمان فتح پوری	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی	اگست ۱۹۹۲ء
اردو افسانہ ایک صدی کا قصہ	ڈاکٹر انوار احمد	مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد	۲۰۰۷ء
اردو افسانہ تحقیق و تنقید	ڈاکٹر انوار احمد	بیکن بکس، ملتان	۱۹۸۸ء
اردو افسانہ ترقی پسند تحریک سے قبل	ڈاکٹر صغیر افرامیم	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۹۱ء
اردو افسانہ دوسری جنگ عظیم سے	عزیز فاطمہ	نصرت پبلشرز، لکھنؤ	جنوری ۱۹۸۰ء
آزادی ہند تک			
اردو افسانے کا ارتقا	مسعود رضا خاکی	مکتبہ خیال، لاہور	اگست ۱۹۸۷ء
اردو افسانے کی روایت	ڈاکٹر مرزا حامد بیگ	اکادمی ادبیات پاکستان، لاہور	دسمبر ۱۹۹۱ء
اردو افسانے	مرتبیہ رضیہ سجاد ظہیر	نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا، نئی دہلی	۱۹۸۳ء
اردو فکشن میں ہجرت	خان شاہد وہاب	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	۲۰۰۶ء
اردو فکشن	مرتبیہ پروفیسر آل احمد سرور	لیتھوکلر پرنٹرس، علی گڑھ	۱۹۷۳ء
اردو کا افسانوی ادب (فکشن سمینار منعقدہ ۱۹۸۱ء میں پڑھے گئے مضامین و افسانوں کا مجموعہ)		بہار اردو اکادمی، پٹنہ	۱۹۸۷ء

اردو کے تیرہ افسانے	مرتبہ اطہر پرویز	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۲۰۰۰ء
اردو مختصر افسانہ: فنی و تکنیکی مطالعہ	ڈاکٹر نگہت ریحانہ خاں	کلاسیکل پرنٹرس، دہلی نومبر ۱۹۸۶ء
اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک	خلیل الرحمن اعظمی	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۸۲ء
اردو میں بیسویں صدی کا افسانوی ادب	پروفیسر قمر رئیس	کتابی دنیا، دہلی ۲۰۰۲ء
اردو نثر میں ادب لطیف	ڈاکٹر عبدالودود خاں	نسیم بک ڈپو، لکھنؤ ۱۹۸۰ء
ارسطو سے ایلٹ تک	مترجمہ جمیل جالبی	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی جون ۱۹۷۷ء
اسرارائیں	ممتاز مفتی	مکتبہ جدید، لاہور ۱۹۵۳ء
اشک: شخصیت اور فن	مرتبہ کوشلیا اشک	بھارگو آفسیٹ پریس، الہ آباد ۱۹۹۷ء
اعتبار نظر	سید احتشام حسین	کتاب پبلشرز، لکھنؤ ۱۹۶۵ء
افسانے کی حمایت میں	شمس الرحمن فاروقی	شہر زاد، کراچی ۲۰۰۲ء
ان داتا	کرشن چندر	ایشیا پبلشرز، دہلی ب ت
ان کہی	ممتاز مفتی	مکتبہ اردو، لاہور ۱۹۴۳ء
انارکلی اور بھول بھلیاں	اختر اورینوی	اقبال بک ڈپو، پٹنہ ۱۹۴۲ء
انتخاب سجاد حیدر یلدرم	مرتبہ پروفیسر ثریا حسین	یو پی اردو اکادمی، لکھنؤ ۱۹۸۵ء
اندھی دنیا اور دوسرے افسانے	اختر انصاری	مکتبہ جہاں نما، دہلی ۱۹۳۹ء
اندھیرے اُجالے	ہاجرہ مسرور	مکتبہ اردو، لاہور ۱۹۵۳ء
انسان اور آدمی	محمد حسن عسکری	مکتبہ اردو، لاہور ۱۹۵۳ء
انقلاب اور دوسرے افسانے	اعظم کریوی	دانش محل، لکھنؤ ۱۹۴۲ء
انگارے	مرتبہ خالد علوی	عقیف آفسیٹ پرنٹرس، دہلی ۲۰۰۵ء
انوکھی مصیبت	حیات اللہ انصاری	مکتبہ اردو، لاہور ۱۹۴۲ء
اور بنسری بکتی رہی	دیوندر ستیا رتھی	انڈین اکیڈمی، لاہور ۱۹۴۶ء
اہرام	ابوالفضل صدیقی	ہاشمی بک ڈپو، لاہور ۱۹۴۵ء

ایک لڑکی	خواجہ احمد عباس	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۹ء
ایلیٹ کے مضامین	مترجمہ جمیل جالبی	ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی	۱۹۷۸ء
بازار حیات	احمد ندیم قاسمی	ادارہ فروغ اردو، لاہور	۱۹۵۹ء
باسی پھول	علی عباس حسینی	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۳۹ء
گولے	احمد ندیم قاسمی	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۱ء
بہار میں اردو افسانہ نگاری	مرتبہ ڈاکٹر وہاب اشرفی / معاون ڈاکٹر احمد حسین آزاد	بہار اردو اکادمی، پٹنہ	۱۹۸۹ء
بھارت کا سوتنتر تانگہ	پن چندرا اور دیگر	راج کمل پرنکاشن، دہلی	۱۹۹۸ء
بھارت کا مکتی سنگرام	ایودھیا سنگھ	سیک ملن رنڈیا کمپنڈیشن، دہلی	سن
بھرے بازار میں	حیات اللہ انصاری	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۲ء
بیدی نامہ	شمس الحق عثمانی	لبرٹی آرٹ پریس، دریائے گنج، نئی دہلی	۱۹۸۶ء
پاکستان (اس کا قیام اور ابتدائی حالات) سری پرکاش / مترجم محمد حمایت الحسن		مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی	اکتوبر ۱۹۶۸ء
پاؤں میں پھول	خواجہ احمد عباس	مکتبہ سلطانی، بمبئی	۱۹۴۸ء
پرانے خدا	کرشن چندر	عبدالحق اکیڈمی، حیدر آباد دکن	دسمبر ۱۹۴۴ء
پریم بتیسی حصہ اول	منشی پریم چند	زمانہ پریس، کانپور	۱۹۲۰ء
پریم بتیسی حصہ دوم	منشی پریم چند	دارالاشاعت، لاہور	۱۹۲۰ء
پریم پچھسی حصہ اول	منشی پریم چند	زمانہ پریس، کانپور	۱۹۱۵ء
پریم پچھسی حصہ دوم	منشی پریم چند	زمانہ پریس، کانپور	۱۹۱۸ء
پریم چند اور تصانیف پریم چند:	مانک ٹالا	موڈرن پبلیشنگ ہاؤس، نئی دہلی	نومبر ۱۹۸۵ء
کچھ نئے تحقیقی گوشے			
پریم چند کے افسانے (حقیقت نگاری اور دیہی زندگی کے مسائل)	خالد حیدر	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۹۹ء
پریم چند کے نمائندہ افسانے	مرتبہ ڈاکٹر قمر رئیس	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۸۶ء
پریم کی چوڑیاں	اعظم کریوی	دانش محل، لکھنؤ	۱۹۴۳ء

پہلا پتھر	بلونت سنگھ	مکتبہ جدید، لاہور	۱۹۵۳ء
پھندنے	سعادت حسن منٹو	مکتبہ جدید، لاہور	۱۹۵۵ء
تاروپود	بلونت سنگھ	مکتبہ جدید، لاہور	۱۹۴۳ء
تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم	تارا چند/مترجمہ عدیل عباسی	ترقی اردو بیورو، نئی دہلی	۱۹۸۵ء
تاریخ تحریک آزادی ہند جلد چہارم	تارا چند/مترجمہ ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۲۰۰۲ء
تاریخ تحریک پاکستان (حصہ اول)	ڈاکٹر عبدالسلام خورشید/ڈاکٹر روشن آراؤ	مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد	۱۹۹۳ء
تاریخ تحریک مسلمانان پاکستان و	سید ہاشمی فرید آبادی	انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی	۲۰۰۳ء
بھارت جلد دوم	اشاعت سوم		
تحریک آزادی میں اردو کا حصہ	ڈاکٹر معین الدین عقیل	مجلس ترقی ادب، لاہور	جون ۲۰۰۸ء
ترقی پسند ادب	عزیز احمد	چمن بک ڈپو، اردو بازار، دہلی	ب ت
ترقی پسند تحریک اور اردو افسانہ	ڈاکٹر صادق	اردو مجلس، دہلی	۱۹۸۱ء
تقسیم ہند ۱۹۴۷ء: کیا اصلاً مسلمان	منصور احمد	کتاب بھون، دریا گنج، دہلی	۲۰۰۳ء
ہی اس کے ذمہ دار ہیں؟			
تقسیم ہند	انیتا اندر سنگھ/مترجمہ مرزا اے بی بیگ	نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا، نئی دہلی	۲۰۰۸ء
تلاش و توازن	ڈاکٹر قمر رئیس	خرام پبلی کیشنز، دہلی	۱۹۶۸ء
ٹھنڈا گوشت	سعادت حسن منٹو	ساقی بک ڈپو، اردو بازار، دہلی	ب ت
ثالث بالخیر	سجاد حیدر یلدرم	کالج بک ڈپو، علی گڑھ	۱۹۰۲ء
جامع تاریخ ہند (عہد سلطنت)	محمد حبیب/خلیق احمد نظامی	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۲۰۰۱ء
جدید اردو افسانے کے رجحانات	ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش	انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی	۲۰۰۰ء
جدید افسانہ: اردو ہندی	ڈاکٹر طارق چھتاری	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۹۲ء
جدید ہندوستان ۱۹۸۵ء-۱۹۴۷ء	سمت سرکار/مترجمہ ڈاکٹر مسعود ہاشمی	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۲۰۰۳ء
جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار	ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی	ترقی اردو بیورو، نئی دہلی	۱۹۸۵ء
جدید اردو افسانہ (ہیئت و اسلوب)	خورشید احمد	لیتھوکلر پرنٹرز، علی گڑھ	۱۹۹۷ء
میں تجربات کا تجزیہ			

جگا	بلونت سنگھ	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۳ء
جوش فکر	سلطان حیدر جوش	ڈسٹرکٹ گزٹ پریس، علی گڑھ	ب ت
جوہر عصمت	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۲۱ء
چٹان	اوپندر ناتھ اشک	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۱ء
چشم و چراغ	سدرشن	تاج کمپنی، لاہور	۱۹۴۵ء
چغد	سعادت حسن منٹو	کتب پبلشرز، بمبئی	۱۹۴۸ء
چوپال	احمد ندیم قاسمی	دارالاشاعت پنجاب، لاہور	۱۹۳۹ء
چوٹیں	عصمت چغتائی	ساقی بک ڈپو، دہلی	۱۹۴۲ء
چھوٹی موٹی	عصمت چغتائی	اردو اکیڈمی سندھ، کراچی	۱۹۵۲ء
حجاب امتیاز علی فن اور شخصیت	ڈاکٹر مجیب احمد خاں	عفیف پرنٹرز، دہلی	۲۰۰۰ء
حکایات و احساسات	سید سجاد حیدر یلدرم	مسلم یونیورسٹی پریس، علی گڑھ	۱۳۴۵ھ
خاک پروانہ	منشی پریم چند	نگار پریس، لکھنؤ	۱۹۲۸ء
خواب و خیال	منشی پریم چند	لاجپت رائے اینڈ سنز، لاہور	۱۹۲۸ء
خونی اور دوسرے افسانے	اختر انصاری	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۳ء
خیالستان	سجاد حیدر یلدرم / مرتبہ ڈاکٹر سید معین الرحمن	اردو مرکز، لاہور	۱۹۶۸ء
خیالستان	سید سجاد حیدر یلدرم	ادارہ مخزن، لاہور	۱۹۱۱ء
داستان سے افسانے تک	وقار عظیم	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۸۰ء
داند و دام	راجندر سنگھ بیدی	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی	جنوری ۲۰۰۷ء
دکھ سکھ	اعظم کریوی	مطبع انوار احمد، الہ آباد	۱۹۴۳ء
دلی کی آخری بہار	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۳۷ء
دو ہاتھ	عصمت چغتائی	شیش محل کتاب گھر، لاہور	۱۹۶۲ء
دھواں	سعادت حسن منٹو	ساقی بک ڈپو، دہلی	۱۹۴۱ء
دیواریں	میرزا ادیب	عالم گیر بک ڈپو، لاہور	۱۹۴۷ء
ڈاچی	اوپندر ناتھ اشک	اردو بک اسٹال، لاہور	۱۹۳۹ء

۱۹۹۰ء	نصرت پبلشرز، لکھنؤ	ڈاکٹر رشید جہاں حیات اور کارنامے	ڈاکٹر شاہدہ بانو
۱۹۸۴ء	سیمانت پرکاشن، نئی دہلی	رام لعل کے منتخب افسانے	
۲۰۰۸ء	پورب اکادمی، اسلام آباد	رفتہ و آئندہ	ڈاکٹر نجمہ عارف
۱۹۳۱ء	ملکتہ دارالاشاعت، لاہور	رفیق تنہائی	علی عباس حسینی
۱۹۷۲ء	ادارہ فروغِ اردو، لکھنؤ	روایت اور بغاوت	سید احتشام حسین
۱۹۵۹ء	آزاد کتاب گھر، دہلی	روشنائی	سجاد ظہیر
۱۹۳۶ء	حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی	زادِ راہ	منشی پریم چند
۱۹۴۵ء	اردو محل، حیدر آباد	زرد چہرے	ابراہیم جلیس
۱۹۴۸ء	کتب پبلشرز، بمبئی	زعفران کے پھول	خواجہ احمد عباس
۱۹۵۶ء	کتاب منزل، لاہور	زمین جاگ رہی ہے	ابراہیم جلیس
۱۹۵۶ء	اردو اکیڈمی سندھ، کراچی اشاعت دوم	زندگی کا میلہ	اختر حسین رائے پوری
۱۹۴۶ء	راج پال اینڈ سنز، لاہور	سدا بہار پھول	سدرشن
۱۹۵۳ء	نیا ادارہ، لاہور	سڑک کے کنارے	سعادت حسن منٹو
۱۹۴۷ء	کتب خانہ علم و ادب، دہلی	سمن پوش	مجنوں گورکھپوری
۱۹۸۰ء	تہذیب نوپبلی کیشنز، الہ آباد	سوزِ وطن - منشی پریم چند	مرتبہ علی احمد فاطمی
۱۹۰۸ء	زمانہ پریس، کانپور	سوزِ وطن	منشی پریم چند
۲۰۰۷ء	بہار اردو اکادمی، پٹنہ	سہیل عظیم آبادی اور ان کے افسانے	مرتبہ وہاب اشرفی
ب ت	شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی	سید سجاد حیدر یلدرم	مرتبہ پروفیسر ثریا حسین
۱۹۴۳ء	ادارہ اشاعت اردو، حیدر آباد دکن	سیلاب	احمد ندیم قاسمی
۱۹۲۸ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	سیلابِ اشک	راشد الخیری
۱۹۴۷ء	احمد حسن اینڈ سنز، آرہ	سیمنٹ اور ڈائنامیٹ	اختر اورینوی
۱۹۶۰ء	ادارہ ادب العالمیہ، کراچی	شمنستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے	نیاز فتح پوری
۱۹۴۵ء	آزاد کتاب گھر، کلاں محل، دہلی	شکستہ کنگورے	حیات اللہ انصاری

شنا ساچرے	ڈاکٹر محمد حسن	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۷۹ء
شہید مغرب	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۲۹ء
شیخ و برہمن	اعظم کریوی	دانش محل، لکھنؤ	۱۹۴۳ء
شیشے کے گھر	قرۃ العین حیدر	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	۱۹۹۸ء
صحرا نور کے خطوط	میرزا ادیب	نئی آواز، جامعہ نگر، نئی دہلی	ستمبر ۱۹۹۳ء
صنوبر کے سایے اور دوسرے رومانی افسانے	حجاب امتیاز علی	دارالاشاعت پنجاب، لاہور	۱۹۳۹ء
طائر خیال	سدرشن	سدرشن پبلشنگ ہاؤس، لاہور	۱۹۳۰ء
طلسم خیال	بلونت سنگھ	سنگم پبلشرز، الہ آباد	۱۹۴۷ء
طلسم خیال	کرشن چندر	اے پی پبلشرز، دہلی	ب ت
طلوع و غروب	احمد ندیم قاسمی	نیا ادارہ، لاہور	۱۹۴۳ء
طوفانِ اشک	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۲۹ء
عرض ہنر	ڈاکٹر محمد حسن	نصرت پبلشرز، لکھنؤ	دسمبر ۱۹۷۷ء
عزیز احمد کے افسانے	مرتبہ سلیمان اطہر جاوید	موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی	۱۹۹۶ء
عسکری نامہ: افسانے، مضامین	محمد حسن عسکری	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	۱۹۹۸ء
عصمت چغتائی شخصیت اور فن	جگدیش چندر ودھاون	مہرہ آفسیٹ پریس، دریا گنج، دہلی	۱۹۹۶ء
عکس اور آئینے	سید احتشام حسین	ادارہ فروغ اردو، لکھنؤ بار دوم	اکتوبر ۱۹۷۷ء
علم سماجیات بنیادی تصورات و نظریات	سید ضیاء الدین علوی	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۹۸ء
علی عباس حسینی حیات اور ادبی کارنامے	ڈاکٹر تہمینہ اختر	ادارہ فکر جدید، نئی دہلی	۱۹۹۲ء
عورت اور دیگر افسانے	رشید جہاں	ہاشمی بک ڈپو، لاہور	۱۹۳۷ء
عورت کی فطرت	اوپندر ناتھ اشک	چمن بک اسٹال، لاہور	۱۹۳۳ء
غالب کے خطوط جلد اول	مرتبہ خلیق انجم	غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی	۱۹۹۳ء
غدر کی ماری شہزادیاں بیلہ میں میلہ	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۳۲ء

فسادات کے افسانے	مرتبہ زیر رضوی	ذہن جدید، نئی دہلی	جولائی ۱۹۹۵ء
فسانہ جوش	سلطان حیدر جوش	الناظر پریس، لکھنؤ	۱۹۲۷ء
فسانے منٹو کے اور پھر بیاں اپنا	ڈاکٹر خالد اشرف	ایچ ایس آفسیٹ پرنٹرز، نئی دہلی	۲۰۰۶ء
فلسفہ وجودیت اور جدید اردو افسانہ	ڈاکٹر جمیل اختر محبی	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	۲۰۰۲ء
قطرات اشک	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۲۱ء
قوس قزح	سدرشن	سرسوتی آشرم، لاہور	۱۹۴۱ء
قومی تہذیب کا مسئلہ	سید عابد حسین	ترقی اردو بیورو، نئی دہلی	۱۹۸۰ء
قید خانہ	احمد علی	انشا پریس، دہلی	۱۹۴۴ء
کالے صاحب	اوپنڈر ناتھ اشک	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی	۱۹۵۶ء
کچھ ہنسی نہیں ہے اور دیگر افسانے	علی عباس حسینی	انڈین پریس، الہ آباد	۱۹۳۰ء
کرشن چندر کے دس بہترین افسانے	انتخاب: شہزاد منظر	بک کارپوریشن، دہلی	۲۰۰۴ء
کرشن چندر شخصیت اور فن	جگدیش چندر ودھان	ثمر آفسیٹ پرنٹرز، نئی دہلی	۱۹۹۳ء
کلام حیدری: بحیثیت افسانہ نگار	ڈاکٹر اسلام عشرت	ہند لیتھو پریس، گیا	فروری ۱۹۸۵ء
کلیات منٹو ۱	سعادت حسن منٹو	علم و عرفان پبلشرز، لاہور	جون ۲۰۰۵ء

کلیات منٹو جلد ۱	سعادت حسن منٹو	علم و عرفان پبلشرز، لاہور	جون ۲۰۰۵ء
کلیات منٹو جلد دوم	سعادت حسن منٹو	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	۲۰۰۵ء
کلیات منٹو جلد سوم	مرتبہ ڈاکٹر ہمایوں اشرف	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	۲۰۰۵ء
کلیاں	عصمت چغتائی	ساقی بک ڈپو، دہلی	۱۹۴۰ء
کلیاں اور کانٹے	اختر اورینوی	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۱ء
کنول اور دوسرے افسانے	اعظم کریوی	عبدالحق اکیڈمی، حیدر آباد دکن	۱۹۴۴ء

۱۹۴۰ء	مکتبہ اردو، لاہور	اوپندر ناتھ اشک	کونپل
۱۹۳۲ء	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی	محمد مجیب	کیمیا گر اور دوسرے افسانے
۱۹۳۷ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	راشد الخیری	گرداب حیات
۱۹۴۳ء	ادارہ اشاعت اردو، حیدر آباد، دکن	احمد ندیم قاسمی	گرداب
۲۰۰۷ء جون	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی	راجندر سنگھ بیدی	گرہن
۱۹۱۸ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	راشد الخیری	گوہر مقصود
۱۹۴۷ء	نیا ادارہ، لاہور	سعادت حسن منٹو	لذتِ سنگ
۱۹۵۳ء	یونیورسٹی پبلشرز، علی گڑھ	اختر انصاری	لو ایک قصہ سنو
۲۰۰۷ء	شعبہ اردو، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ	مرتبہ صغیر افرام	متن کی قرأت
۲۰۰۱ء	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	مجنوں گورکھپوری حیات اور ادبی خدمات ڈاکٹر شاہین فردوس	
۱۹۳۸ء	اردو اکیڈمی سندھ، کراچی	اختر حسین رائے پوری	محبت اور نفرت
۱۹۴۷ء	ادارہ فروغ اردو، لاہور	نیاز فتح پوری	مختاراتِ نیاز
۱۹۹۵ء	ساقی بک ڈپو، دہلی	ڈاکٹر عائشہ سلطانیہ	مختصر اردو افسانے کا سماجیاتی مطالعہ
(۱۹۴۷ء تا ۱۹۸۱ء)			
۱۹۴۵ء	مطبع علمی، دہلی	سید طفیل احمد منگلوری	مسلمانوں کا روشن مستقبل
۱۹۳۷ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	راشد الخیری	مسلی ہوئی پیتیاں
۱۹۴۰ء	ساقی بک ڈپو، دہلی	سعادت حسن منٹو	منٹو کے افسانے
۱۹۴۲ء	مکتبہ اردو، لاہور	اختر اورینوی	منظر و پس منظر
۱۹۴۴ء	پنجاب لٹریچر کمیٹی، لاہور	میرزا ادیب	موت کا تحفہ
۱۹۳۲ء	دارالاشاعت پنجاب، لاہور	حجاب امتیاز علی	میری ناتمام محبت اور دوسرے
رومانی افسانے			
۲۰۰۴ء	ادارہ یادگار غالب، کراچی	ڈاکٹر زیڈ اے احمد	میرے جیون کی کچھ یادیں
ب ت	مکتبہ اردو، لاہور	علی عباس حسینی	میلہ گھومنی

۱۹۴۹ء	نوہند پبلشرز، بمبئی	خواجہ احمد عباس	میں کون ہوں
۱۹۲۸ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	راشد الخیری	نانی عشو
۲۰۰۲ء	انٹرنیشنل اردو پبلی کیشنز، نئی دہلی	نصرت چودھری	نبضِ افسانہ انتخاب اور تجزیے
۱۹۳۱ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	راشد الخیری	نسوانی زندگی
۱۹۴۲ء	نگار بک ایجنسی، لکھنؤ	نیاز فتح پوری	نقاب اٹھ جانے کے بعد
۱۹۴۲ء	ایوان اشاعت، گورکھ پور	مجنوں گورکھپوری	نقشِ ناہید
اپریل ۱۹۸۳ء	نسیم بک ڈپو، لکھنؤ، بارسوم	نیاز فتح پوری	نگارستان
۱۹۹۴ء	اردو اکادمی، دہلی	مرتبہ پروفیسر قمر رئیس	نمائندہ اردو افسانے
۱۹۵۰ء	نیا ادارہ، لاہور	سعادت حسن منٹو	نمرود کی خدائی
۱۹۳۰ء	شیام کٹیا بک ڈپو، جالندھر	اوپندر ناتھ اشک	نورتن
۱۹۴۳ء	جننا جتنا سنت نگر، لاہور	دیوندر ستیا رتھی	نئے دیوتا
نومبر ۱۹۹۵ء	اردو اکادمی، دہلی اشاعت سوم	نیاز اردو افسانہ: انتخاب، تجزیے اور مباحث	مرتبہ گوپی چند نارنگ
۱۹۹۲ء	اردو اکادمی، دہلی	مرتبہ پروفیسر قمر رئیس	نیا افسانہ مسائل اور میلانات
۱۹۷۷ء	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	وقار عظیم	نیا افسانہ
۱۹۷۷ء	انجمن ترقی اردو ہند، دلی	امیر عارفی	نیاز فتح پوری
۱۹۳۷ء	مکتبہ جامعہ، دہلی	منشی پریم چند	واردات
۱۹۷۷ء	رشید جہاں یادگار کمیٹی، دہلی	رشید جہاں	وہ اور دوسرے افسانے، ڈرامے
۱۹۴۸ء	کتابی دنیا، لکھنؤ	کرشن چندر	ہم وحشی ہیں
۱۹۵۶ء	اورینٹل پبلشنگ ہاؤس، لکھنؤ	علی عباس حسینی	ہمارا گاؤں اور دوسرے افسانے
۱۹۴۲ء	انشاپریس، دہلی	احمد علی	ہماری گلی
۲۰۰۴ء	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	رمیش دت / مترجمہ غلام ربانی تاباں	ہندوستان کی معاشی تاریخ جلد دوم
۱۹۵۱ء	مکتبہ جدید، لاہور	سعادت حسن منٹو	یزید



(ب) رسائل و جرائد

۱۹۹۵ء	بلونت سنگھ نمبر، جنوری	نئی دہلی	ماہنامہ	آج کل
۱۹۹۶ء	دیوند رستیا رتھی نمبر، مئی	نئی دہلی	ماہنامہ	آج کل
۱۹۸۱ء	سہیل عظیم آبادی نمبر، نومبر	نئی دہلی	ماہنامہ	آج کل
۱۹۹۷ء	مارچ	نئی دہلی	ماہنامہ	آج کل
۲۰۰۷ء	اکتوبر، نومبر، دسمبر	دہلی	سہ ماہی	اردو ادب
۱۹۸۲ء	مارچ، جون	علی گڑھ	دو ماہی	الفاظ
۱۹۸۰ء	نومبر، دسمبر	علی گڑھ	دو ماہی	الفاظ
۱۹۸۷ء	خواجہ احمد عباس نمبر، دسمبر	دہلی	ماہنامہ	ایوانِ اردو
۲۰۰۵ء	جون	شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ		تنقید
۱۹۹۵ء	شمارہ: ۱۸ تا ۱۱	کراچی	شش ماہی	غالب
۱۹۶۴ء	(حسینی نمبر) نومبر دسمبر	نئی دہلی	ماہنامہ	کتاب نما
۱۹۹۷ء	محسن الملک ہال میگزین، مسلم یونیورسٹی	علی گڑھ		محسن
۱۹۹۱ء	عصمت چغتائی نمبر دسمبر	دہلی	ماہنامہ	مکالمات
۲۰۰۵ء	گولڈن جوبلی نمبر حصہ اول، شمارہ: ۱۴۷	لاہور		نقوش





"Urdu Afsane Mein Hindustani
Moashra 1960 Tak- Ek Tanqeedi
Mutalea"

Thesis

Submitted for the Award of the Degree of
Doctor of Philosophy
in
Urdu

Under the Supervision of
Prof. Mohammad Tariq

By:
Gulrukh Zaheen

Department of Urdu
Aligarh Muslim University
Aligarh-202002 (U.P.) INDIA
2010



اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرہ ۱۹۶۰ء تک

ایک تنقیدی مطالعہ

مقالہ برائے پی ایچ۔ ڈی (اردو)

زیر نگرانی:

پروفیسر محمد طارق چھتاری

پیش کردہ:

گلرخ ذہین

شعبہ اردو

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ (یو۔ پی) انڈیا

۲۰۱۰ء



T-8533



T8533

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Department of Urdu

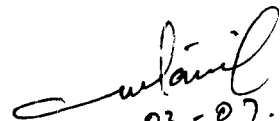
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH-202002 (India)

Tel : { 700920,921
{ Extn. 1631

Dated: 03.07.2010

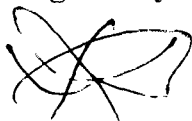
CERTIFICATE

This is to certify that the thesis entitled "URDU AFSANE MEIN HINDUSTANI. MOASHRA 1960 TAK - EK TANQEEDI MUTALEA", submitted to Aligarh Muslim University, Aligarh in partial fulfilment of the requirements for the award of the degree of Doctor of Philosophy in Urdu is a record of original research work done by (Mrs.) **Gulrukh Zaheen**, under my supervision and guidance and the Thesis has not formed the basis for the award of any Degree/Diploma/Associateship/Fellowship or other similar title to any candidate of any University.


03-07-10

(Prof. Mohammad Tariq)
Supervisor
Department of Urdu
A.M.U., Aligarh

Countersigned by :



(Prof. Khursheed Ahmad)

Chairman

Department of Urdu
A.M.U., Aligarh

مندرجات

۴	حرفِ آغاز
	● بابِ اوّل:
۸	ادب اور معاشرہ
	● بابِ دوم:
۲۹	ہندوستان کا سیاسی، معاشی اور سماجی منظر نامہ (بیسویں صدی کے آغاز سے ۱۹۶۰ء تک)
	● بابِ سوم:
۱۱۵	اردو افسانے کا آغاز و ارتقا (۱۹۳۵ء تک)
	● بابِ چہارم:
۱۹۵	اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرت کی پیش کش (۱۹۶۰ء تک):
۲۰۱	(۱) سرمایہ دارانہ نظام سے بیزاری اور اشتراکی رجحانات کا فروغ
۲۱۷	(۲) طبقاتی کش مکش
۲۲۱	(۳) جدید تعلیم، معاشرتی اقدار میں تبدیلی اور شہری زندگی کے مسائل
۲۲۸	(۴) جنسی رجحانات اور فحش نگاری
۲۳۵	(۵) دوسری جنگ عظیم کے اثرات

- ۲۳۸ (۶) قحط بنگال
- ۲۴۶ (۷) دیہی معاشرہ اور عوام کا استحصال
- ۲۵۳ (۸) تقسیم ملک، فسادات اور ہجرت کے مسائل
- ۳۰۳ (۹) عورتوں کے مسائل

● باب پنجم:

- ۳۱۸ حاصل مطالعہ

● مآخذ و مصادر:

- ۳۵۰ (الف) کتابیات
- ۳۶۰ (ب) رسائل و جرائد



حرفِ آغاز

ادب کو زندگی اور زمانے کا آئینہ کہا جاتا ہے۔ کوئی بھی فن پارہ اپنے عہد کے معاشرتی سیاسی اور معاشی حالات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا بلکہ ہر تخلیق اپنے عہد کی معاشرتی زندگی سے خام مواد حاصل کرتی ہے اور اسے آئینہ بھی دکھاتی ہے۔ ادبیات کے مطالعے میں اس نکتہ کو فراموش کر دینے سے فن پارے کی تفہیم اور تحسین دونوں کا حق پوری طرح ادا نہیں ہو سکتا۔ اس زاویہ نظر سے اردو افسانے کا بھی اگر مطالعہ کیا جائے تو دلچسپ حقائق سامنے آ سکتے ہیں، اور یہ سمجھنا بھی آسان ہو جائے گا کہ اردو افسانے نے اپنے ابتدائی دور سے ۱۹۶۰ء تک ہندوستانی تہذیب و معاشرت اور قومی و ملکی مسائل کا کس حد تک احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ موضوعات کے تنوع کے لحاظ سے ۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک کا زمانہ اردو افسانے کو ایک وسیع فضا فراہم کرتا ہے اور بیش تر اہم افسانہ نگار اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ ”انگارے“ گروپ کے افسانہ نگاروں (سجاد ظہیر، محمود الظفر، احمد علی، رشید جہاں) کے علاوہ منٹو، بیدی، عصمت، کرشن چندر، خواجہ احمد عباس، میرزا ادیب، اختر حسین رائے پوری، حیات اللہ انصاری، اوپندر ناتھ اشک، عزیز احمد، غلام عباس، اختر اورینوی، ابراہیم جلیس، ابوالفضل صدیقی، احمد ندیم قاسمی، اختر انصاری، اعظم کریوی، محمد اسلم، بلونت سنگھ، جمیلہ ہاشمی، دیوندر ستیا رتھی، ستیہ پال آنند، سہیل عظیم آبادی، سید انور، صالحہ عابد حسین، صدیقہ بیگم، کلام حیدری، محمد حسن عسکری، غلام عباس، حیات اللہ انصاری، رام لعل، قرۃ العین حیدر، ممتاز مفتی وغیرہ نے اسی ۲۵ سال کے عرصے میں اردو افسانے کو ہیئت و تکنیک، زبان و بیان اور موضوعات و میلانات کے اعتبار سے وسعت بخشی۔

۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک کا دور سیاسی، تہذیبی، معاشی اور نظریاتی اعتبار سے بھی بڑا ہنگامہ خیز اور انقلابی رہا ہے۔ اسی دور میں ترقی پسند تحریک وجود میں آئی جس نے اشتراکی رجحان کو فروغ دیا۔ دوسری جنگ عظیم اور اس کے اثرات، اسی دور میں سامنے آئے۔ سیاسی بیداری، آزادی کی تحریک اور

قومی اتحاد کا جذبہ بھی اسی زمانے میں عام ہوا۔ حصول آزادی اور اس کے بعد تقسیم ملک کا المیہ بھی اسی دور سے تعلق رکھتا ہے۔ ہجرت کے مسائل اور فرقہ وارانہ فسادات بھی اسی دور میں شدت سے رونما ہوئے۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو مذکورہ دور میں افسانے کو سجاد حیدر یلدرم اور نیاز فتح پوری کے بنائے ہوئے رومانی حصار سے باہر نکلنے کا موقع ملا۔ اگرچہ منشی پریم چند نے اس رومانی و تخیلی حصار کو توڑنے میں نمایاں کردار ادا کیا تھا اور ”کفن“ جیسا شاہکار افسانہ تخلیق کر چکے تھے۔ لیکن اردو افسانے میں موضوعات کا تنوع ۱۹۳۶ء کے بعد دیکھنے کو ملتا ہے۔

بنگال کا قحط اور اس زمانے میں رونما ہونے والے دلہوز واقعات سے متاثر ہو کر کرشن چندر نے ”اُن داتا“ لکھا۔ خواجہ احمد عباس نے ”ایک پائیلی چاول“ اور یوندرستیا رتھی نے ”نئے دھان سے پہلے“، ”دوراہا“، ”پھر وہی کنج قفس“ اور ”قبروں کے بیچوں بیچ“ وغیرہ افسانے لکھے۔ علی عباس حسینی کا افسانہ ”میخانہ“ بھی بنگال کے قحط پر طنزیہ افسانہ ہے۔ فسادات کے موضوع پر کرشن چندر نے ”ہم وحشی ہیں“ لکھا۔ بیدی کا افسانہ ”لاجوتی“ عصمت کا افسانہ ”بڑیس“ منٹو کا ”کھول دو“، ”ٹھنڈا گوشت“ وغیرہ افسانے فسادات کے موضوع پر ہیں۔ یہ افسانے بے لاگ حقیقت نگاری اور قدروں کے زوال کو آشکار کرتے ہیں۔ فنی اعتبار سے بھی یہ افسانے پوری طرح کامیاب ہیں اور ہندوستانی معاشرے کے جملہ مسائل و موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان کی تہذیبی و معاشرتی زندگی کو اگر کسی صنف میں دیکھنا ہو تو اردو افسانے کا مطالعہ ناگزیر ہوگا۔ یہ مقالہ اسی قسم کے مطالعے کی ایک ادنیٰ سی کوشش ہے۔

”اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرہ ۱۹۶۰ء تک — ایک تنقیدی مطالعہ“ کے موضوع پر یہ مقالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔

باب اوّل: ”ادب اور معاشرہ“ کے عنوان سے ہے۔ اس میں ادب اور معاشرہ کی تعریفیں بیان کرتے ہوئے ادب اور معاشرے کے باہمی روابط پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

باب دوم: میں ”ہندوستان کا سیاسی، معاشی اور سماجی منظر نامہ (۱۹۰۱ء سے ۱۹۶۰ء تک)“ کچھ اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ اس دور کے تمام اہم واقعات، ان کے اسباب و علل اور نتائج روشنی میں آگئے ہیں۔

باب سوم: ”اردو افسانے کا آغاز و ارتقاء“ کے عنوان سے ہے جس میں اردو افسانے کی ابتدائی کڑیاں دریافت کرتے ہوئے ۱۹۳۵ء تک اس صنف کے ارتقاء کا جائزہ مذکورہ دور کے افسانہ نگاروں کی تخلیقات کے حوالے سے پیش کیا گیا ہے۔ اس باب میں جن افسانہ نگاروں کو زیر بحث لایا گیا ہے ان کی تخلیقات میں بھی ہندوستانی معاشرے کے نقوش دریافت کرنے اور انھیں واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

باب چہارم: ”اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرت کی پیش کش“ کے عنوان سے ہے اس باب کو نو (۹) ذیلی حصوں میں تقسیم کر کے یہ دکھایا گیا ہے کہ اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرے کے کون کون سے پہلو کس کس انداز سے سامنے آئے ہیں۔ اس باب میں یہ جائزہ ۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک کے افسانوی ادب کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے۔

باب پنجم: میں ”حاصل مطالعہ“ کے تحت اردو افسانے کی روشنی میں ہندوستانی معاشرے کی ایک مجمل تصویر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ باب سوم و چہارم کے اہم مباحث کا خلاصہ بھی اس حصے میں شامل ہے۔ اخیر میں مآخذ و مصادر کے تحت ان کتب و رسائل کی فہرست پیش کی گئی جن سے مقالے کی تیاری میں مدد لی گئی۔

مالکِ حقیقی کے خصوصی فضل و کرم سے یہ مشکل مرحلہ طے ہو گیا ورنہ ساٹھ سال کے طویل عرصے پر پھیلے ہوئے اس موضوع کا مکمل احاطہ میرے بس کی بات نہ تھی۔ پھر بھی میں نے یہ کوشش کی ہے کہ موضوع کا کوئی اہم پہلو تشنہ بحث نہ رہ جائے۔ میں اس کوشش میں کس حد تک کامیاب ہو سکی ہوں اس کا فیصلہ ارباب علم و دانش ہی فرمائیں گے۔

میں استاذی پروفیسر محمد طارق چھتاری کی بے حد ممنون ہوں کہ ان کی علمی رہنمائی میں یہ مقالہ تکمیل کو پہنچا۔ انھوں نے ہر مرحلے میں اپنے مفید مشوروں سے نوازا۔ شعبہ اردو کے اساتذہ میں پروفیسر قاضی افضل حسین، پروفیسر ابوالکلام قاسمی، پروفیسر قاضی جمال حسین، پروفیسر صغیر افرام، ڈاکٹر سیما صغیر، ڈاکٹر محمد علی جوہر، ڈاکٹر راشد انور اور ڈاکٹر قمر الہدیٰ فریدی کی عنایات نے میری کئی مشکلیں آسان کیں۔

میں بہ طور خاص پروفیسر سید محمد ہاشم کی ممنون ہوں کہ انھوں نے حوصلہ شکن مراحل میں میری حوصلہ افزائی فرمائی اور مفید مشوروں سے نوازا۔ پروفیسر محمد زاہد اور پروفیسر خورشید احمد کے علمی مشوروں سے

بھی مستفید ہونے کا مجھے موقع ملا اس لیے ان دونوں حضرات کا بھی تہہ دل سے شکریہ ادا کرتی ہوں۔
ڈاکٹر جمیل اختر تھی کے تعاون اور مشوروں کے لیے ان کا بھی شکریہ مجھ پر واجب ہے۔

شعبہ اردو کے سمینار کے نگراں جناب سہیل احمد اور مولانا آزاد لائبریری کے ذمہ داروں میں
ڈاکٹر شائستہ خاں، ڈاکٹر عطا خورشید، محسن صاحب اور باقر بھائی کا شکریہ بھی مجھ پر واجب ہے کہ سب نے
مطلوبہ کتب و رسائل کی فراہمی میں میرے ساتھ بھرپور تعاون فرمایا۔

اپنے شریک سفر ڈاکٹر شہاب الدین ثاقب کی خصوصی توجہ اور دلچسپی کے بغیر یہ ہفت خواں طے
کر لینا میری بساط سے باہر تھا۔ بچوں نے بھی مطالعے کے دوران مجھے ہر طرح کی اُلجھنوں سے محفوظ رکھا
اس لیے ان کے تابناک مستقبل کی دعا کرتی ہوں۔

محمد شاہد عالم صاحب نے بڑی محنت اور تن دہی کے ساتھ مقالے کی کمپوزنگ کو آسان بنایا،
اس لیے ان کا بھی شکریہ ادا کرتی ہوں۔

گلرخ ذہین

(گلرخ ذہین)

ریسرچ اسکالر

شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

علی گڑھ

ادب اور معاشرہ

فنون لطیفہ کا وجود انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کا مظہر ہے۔ اس کی جتنی بھی قسمیں ہیں وہ انسانی زندگی ہی کی ترجمان ہیں۔ موسیقی، مصوری، بت تراشی، فنِ تعمیر اور شعر و ادب کے پردے میں انسان کے تجربات، مشاہدات، تخیلات، تخلیقی جوہر، ذہنی و فکری رویے، تہذیبی ارتقا اور تمدنی زندگی کے نقوش صاف طور پر جھلک اُٹھتے ہیں۔ فنونِ لطیفہ کی تمام اقسام میں شعر و ادب کو اس لحاظ سے فوقیت اور برتری حاصل ہے کہ اس میں مذکورہ تمام فنون کے سارے رنگ بڑی خوبی اور خوب صورتی سے سمٹ آتے ہیں اور جرمن مفکر ہیگل کے نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو شعر و ادب کی تخلیق میں چوں کہ مادی وسائل کا سب سے کم استعمال ہوتا ہے اس لحاظ سے بھی فنونِ لطیفہ کی جملہ اقسام میں شعر و ادب کا رتبہ سب سے بلند و برتر ہے۔ اس برتری کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ ادب کی تخلیق میں جس شے کو بنیادی وسیلہ یا آلہ کار کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے وہ ”زبان“ ہے جو صرف اشرف المخلوقات یعنی انسان کو عطا کی گئی ہے۔

دنیا کی کسی بھی زبان کے ادب کا انسانی زندگی اور معاشرے سے وہی تعلق ہوتا ہے جو کسی جسم کا روح سے ہے۔ یعنی دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ یہ بات ممکن ہی نہیں کہ ادب اپنے عہد اور معاشرے سے بے نیاز ہو جائے۔ ادب کی تخلیق بھی گرچہ ایک انفرادی اور شخصی عمل ہے لیکن اس کا خالق بھی معاشرے کا ہی ایک فرد ہوتا ہے اور سماج سے الگ یا سوسائٹی کے بغیر فرد کا وجود جس طرح محال ہے بالکل اسی طرح ادب کا تصور بھی معاشرے کے بغیر ناممکن ہے۔ ڈی بونالڈ (De, Bo Nald) نے ادب اور معاشرے کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا تھا کہ:

"Literature is the expression of society."¹

(”ادب معاشرے کا وسیلہ اظہار ہے۔“)

۱۔ بحوالہ ڈاکٹر سید عبدالباری۔ ادب اور وابستگی، نشاط پریس ٹاؤنہ، جنوری ۱۹۸۵ء، ص: ۱۵

ادب اور معاشرے کے اس باہمی تعلق کی وضاحت سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ لفظ ”ادب“ اور ”معاشرہ“ کے مفہیم اور بنیادی تصورات پر ایک اجمالی نظر ڈال لی جائے۔

”ادب“ عربی زبان کا (اسم مذکر) لفظ ہے جس کے لغوی معنی ہیں:

- (۱) ہر چیز کی حد کو نگاہ میں رکھنا (۲) حفظِ مراتب، کسی کی عظمت یا بزرگی کا پاس (۳) تہذیب، شائستگی، تمیز، احترام (۴) علمِ زبان جس میں نحو، لغت، عروض، انشاء، معانی اور بیان وغیرہ داخل ہیں (۵) پسندیدہ طریقہ (۶) زبان کا سرمایہ، لٹریچر۔

ڈاکٹر انور سدید نے لکھا ہے کہ قدیم عربی میں ”ادب“ کا لفظ دعوتِ طعام کا مترادف تھا، پھر اس کے گرد اخلاقیات کا روشن حلقہ مرتب ہوتا گیا۔ بعد میں اس لفظ کو تعلیم اور مطالعہٴ زبان کے مفہوم میں بھی استعمال کیا گیا۔^۲ میتھو آرنلڈ کا خیال ہے کہ وہ تمام علم جو کتابوں کے ذریعے ہم تک پہنچتا ہے ادب ہے۔ لیکن اس بات سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ اس لحاظ سے تو دنیا کے تمام علوم عقلی و نقلی ادب کے دائرے میں شامل ہو جائیں گے جب کہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے۔ ڈاکٹر انور سدید نے صحیح لکھا ہے کہ:

”بلاشبہ ان علوم (طبیعیات، کیمیا، تاریخ، طب، ریاضی، نفسیات وغیرہ) کی کتابیں انسانی زندگی کی بیش بہا خدمت سرانجام دیتی ہیں لیکن انھیں ادب نہیں کہا جاسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ متذکرہ صدر علوم میں سے بیش تر مادی مسائل کی توضیح و تفسیر غیر تخلیقی انداز میں کرتے ہیں لیکن روح کے نکھار میں معاونت نہیں کرتے۔ ادب جذبہ اور علم کی درمیانی خلیج کو پاٹنے اور انسان کو ایک داخلی طمانیت عطا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔“^۳

سلام سندیلوی کا یہ قول بھی اسی خیال کو تقویت دیتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”ادب ہم اس مواد کو کہہ سکتے ہیں جس کا تعلق عام انسانی دلچسپی سے ہو لیکن اس میں ایک خاص ہیئت بھی موجود ہو جو کافی دلکش اور فرحت بخش ہو۔ اس لحاظ سے علم نجوم، علم سیاسیات اور علم معاشیات کی تصانیف کو ہم ادب کا درجہ نہیں دے سکتے ہیں، یہاں تک کہ

^۲ اردو ادب کی تحریکیں۔ ڈاکٹر انور سدید، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ۱۹۹۹ء، ص: ۳۹

^۳ اردو ادب کی تحریکیں۔ ڈاکٹر انور سدید، ص: ۴۰

ہم تاریخ کی کتب کو بھی ادب میں شامل نہیں کر سکتے ہیں کیوں کہ ان کا تعلق ایک خاص شعبہ حیات سے ہے..... اس قسم کے جتنے علوم ہوتے ہیں ان کا مقصد علمیت میں اضافہ کرنا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ان علوم میں اندازِ بیان پر زور نہیں دیا جاتا ہے اور ادب میں اندازِ بیان کی کافی قدر و قیمت ہے۔ لہذا ادب ہم اسی موضوع کو کہہ سکتے ہیں جس میں دونوں باتیں موجود ہوں۔ اول تو اس کے مواد میں عام انسان کی دلچسپی کا سامان ہو، دوسرے اس مواد کا اندازِ بیان ذاتی، داخلی اور دلکش ہو..... عام طور پر ادب وہی کہلایا جاسکتا ہے جس میں انسان کے دل کی دھڑکنیں بند ہوں۔ جس کے ماحول میں ایک چلتا پھرتا انسان سانس لیتا ہو نظر آئے اور جس کی فضا میں انسان کے قہقہے اور اس کی سسکیاں دونوں سنائی دیں۔ مختصر یہ کہ ادب کو زندگی کا آئینہ دار ہونا چاہیے۔“^{۱۲}

انگریزی میں ادب کا مترادف لفظ "Literature" ہے۔ آکسفورڈ ڈکشنری میں اس لفظ کے

معنی ہیں:

1. Pieces of writing that are valued as works of art, especially novels, plays and Poems etc.
2. Pieces of writing or printed information on a particular subject.

لفظ ”لٹریچر“ کے ان دونوں معانی میں سے ہمارا اصل سروکار اس کے معنی نمبر ۱ سے ہے یعنی ایک خاص قسم کی تحریر جو فنی قدر و قیمت کی حامل ہو۔ مجنوں گورکھ پوری کے بقول:

”ادب کا صحیح مفہوم اس کی لغت ہی میں مضمر ہے۔ ادب ہماری اس زندگی کی علامت ہے جس کو سماجی زندگی کہتے ہیں۔ ادب کے معنی ہیں سب سے مل جل کر رہنے کا سلیقہ اور ادب یعنی لٹریچر دراصل اسی سلیقے کا غیر شعوری نتیجہ ہوتا ہے۔ سنسکرت اور ہندی میں ادب کو ”ساہتیہ“ کہتے ہیں جس کے لفظی معنی ہیں سب کے ساتھ مل کر رہنا۔ ادیب کی انفرادی

^{۱۲} ادب کا تنقیدی مطالعہ۔ ڈاکٹر سلام سندیلوی، نسیم بک ڈپولکھنؤ، ب۔ت، ص: ۱۱-۱۲

شخصیت کی کارفرمائی مسلم، لیکن اول تو یہ شخصیت بجائے خود بہت کافی حد تک خارجی اسباب و حالات کے نتائج میں سے ہے۔ دوسرے اگر کوئی ادیب یا شاعر سماجی اور معاشرتی زندگی سے بالکل بے گانہ اور بے تعلق ہو کر کچھ لکھے تو اس پر ہم کتنا ہی حیرت زدہ کیوں نہ ہو جائیں، اس کا شمار ادبی شہ پاروں میں نہ ہوگا..... ادب بغیر سماجی زندگی کے پیدا نہیں ہو سکتا۔ اگر انسانی دنیا میں یہ ممکن ہوتا کہ ہر فرد بشر اپنی علاحدہ کٹی بسا کر ایسی زندگی بسر کر سکتا کہ اس کو دوسرے سے برائے نام بھی کوئی تعلق نہ ہو سکتا تو نہ سماج کا وجود ہوتا نہ اقتصادیات کا اور نہ ادب کا اس لیے کہ یہ اس وقت غیر ضروری چیزیں ہوتیں اور محالات سے ہوتیں۔ بہ قول رالف فاکس (Ralph Fox) تخیل کی ہر پیداوار اس واقعی دنیا کا عکس ہوتی ہے جس میں صاحب تخیل زندگی بسر کر رہا ہے۔ اس لیے ادب بھی اس تعلق کا نتیجہ ہے جو ادیب کو اپنے زمانے کی دنیا کے ساتھ اور اس دنیا کو اس ادیب کے ساتھ ہوتا ہے۔“ ۵

مندرجہ بالا قول کی روشنی میں ادب کی ماہیت اور انسانی معاشرے سے اس کے تعلق کو بھی کسی حد تک سمجھا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی ادب کی تعریف و توضیح کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

”ایسی تحریر کو ادب کہا جاسکتا ہے جس میں الفاظ اس ترتیب و تنظیم سے استعمال کیے گئے ہوں کہ پڑھنے والا اس تحریر سے لطف اندوز ہو اور اس کے معنی سے مسرت حاصل کرے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب لفظ و معنی اس طور پر گھل مل گئے ہوں کہ ان میں ”رس“ پیدا ہو گیا ہو۔ یہی رس کسی تحریر کو ادب بناتا ہے۔ اس مسرت کا تعلق ہمارے باطن میں چھپے ہوئے اُس احساس سے ہوگا جس کو اس تحریر میں پا کر ہم مسرت محسوس کر رہے ہیں اور ان معنی سے بھی ہوگا جس کا ہمیں ادراک ہوا ہے۔ یہ وہ تحریر ہوگی جس نے ہمارے شعور اور ہمارے تجربوں کے خزانے میں اضافہ کیا ہے اور ان دیکھے تجربات سے اس طرح مانوس کر دیا ہے کہ وہ تجربے ہمارے اپنے تجربے بن گئے ہیں.....“

۵ مضمون: نیا ادب کیا ہے، مشمولہ ادب اور زندگی۔ مجنوں گورکھ پوری، اردو گھر، علی گڑھ، ۱۹۸۴ء، ص ۲۱۹-۲۲۰

ادب ایسا اظہار ہے جو زندگی کا شعور و ادراک حاصل کرنے کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے.... ادب زندگی میں نئے معنی تلاش کرنے کا نام ہے اور اسی لیے ادب زندگی کے شعور کا نام ہے۔ اسی شعور کے ذریعے ہم بدلتے ہیں ہم وہ نہیں رہتے، جو اس وقت ہیں اور اسی سے ہمارے اندر قوت عمل پیدا ہوتی ہے۔ زندگی کے ایسے تجربے جن سے ہمیں کبھی واسطہ نہیں پڑا، ادب کے ذریعے براہ راست ہمارے تجربے بن جاتے ہیں اور ہمیں اور ہمارے انداز فکر کو بدل دیتے ہیں.....“^۶

ادب کے سلسلے میں مختلف نقادوں کے اقوال اور اقتباسات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”ادب“ سے مراد ایسی تحریر ہے جو حسن زبان اور لطف بیان کا مجموعہ ہونے کے ساتھ ساتھ انسانی زندگی سے متعلق ہو، زندگی کی حقیقت کو سمجھنے اور اس کی گتھیوں کو سلجھانے میں معاون ہو، تہذیب نفس اور تہذیب جذبات کا ہنر سکھاتی ہو اور جس سے مسرت کے ساتھ ساتھ بصیرت بھی حاصل ہو۔

اعلا درجے کے ادب میں روح عصر کی جلوہ گری صاف طور پر نظر آتی ہے اور وہ اجتماعی فکر کا ترجمان ہوتا ہے۔ بہ قول مجنوں گورکھ پوری:

”ادب اگر ملک اور زمانے کے تازہ ترین فکریات (Ideology) یعنی اجتماعی

خیالات کا حامل نہیں ہے تو وہ صحیح معنوں میں ادب نہیں ہے۔“^۷

آگے چل کر وہ پھر لکھتے ہیں:

”میر و غالب اپنے اپنے وقت سے پہلے یا بعد نہیں پیدا ہوئے۔ دلی کی شاعری اپنے

دور کے بعد لکھنؤ میں رواج نہ پاسکی یا لکھنؤ کی شاعری اپنے وقت سے پہلے دلی میں جنم نہ

لے سکی۔ یہ سب محض اتفاقی امور نہیں ہیں بلکہ تاریخی تقدیریں ہیں۔ جس طرح ہر چیز

تاریخ یعنی زمانے سے مجبور ہے اسی طرح ادب بھی مجبور ہے۔ تاریخی جبریت

۶ مضمون: ادب کیا ہے؟ مشمولہ: ادب، کلچر اور مسائل۔ ڈاکٹر جمیل جالبی، مرتبہ: خاور جمیل، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی

۱۹۸۸ء، ص: ۱۵-۱۷

۷ ادب اور زندگی۔ مجنوں گورکھ پوری، اردو گھر، علی گڑھ، ۱۹۸۴ء، ص: ۴۹

(Historical Determinism) کچھ اقتصادیات اور عمرانیات ہی کا قانون نہیں ہے۔ ادبیات کی دنیا میں بھی قدرت کا یہی اٹل قانون جاری ہے۔ یعنی کوئی ادبی پیداوار نہ وقت سے پہلے ہو، نہ وقت کے بعد۔ اور اگر ہوئی تو وہ شاہ کار تسلیم نہیں کی جائے گی اور اس کا تاریخ میں کوئی نام نہ ہوگا..... زندگی کے اور شعبوں کی طرح ادب بھی انہیں حالات و اسباب کا نتیجہ ہے جن کو مجموعی طور پر ہیئت اجتماعی یا نظام معاشرت کہتے ہیں۔ ادب انسان کے جذبات و خیالات کا ترجمان ہے اور انسان کے جذبات و خیالات تابع ہوتے ہیں زمانے اور ماحول کے۔ جیسا دور اور جیسی معاشرت ہوگی ویسے ہی جذبات و خیالات ہوں گے اور پھر ویسا ہی ادب ہوگا۔“^۵

ادب کے سلسلے میں ان معروضات کے ساتھ ضروری ہے کہ ”معاشرہ“ کے سلسلے میں بھی چند بنیادی باتوں کا ذکر کر دیا جائے۔ ”معاشرہ“ عربی زبان کا لفظ ہے جس کا مطلب جماعتی زندگی ہے جس میں ہر فرد کو رہنے سہنے اور اپنی فلاح و بہبود کے لیے دوسروں سے واسطہ پڑتا ہے۔ اردو میں اس کا عام مترادف لفظ ”سماج“ اور انگریزی میں ”Society“ ہے۔ لفظ ”سوسائٹی“ کے معنی آکسفورڈ ڈکشنری میں یوں درج ہیں:

Society:

1. People in general, living together in communities.
2. a particular community of people who share the same customs, laws, etc.
3. a group of people who join together for a particular purpose.
4. The group of people in a country who are fashionable, rich and powerful.
5. The state of being with other people.

انگریزی ہی کی طرح سماج کا لفظ اردو میں بھی عام طور پر کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے کبھی سماج سے مراد ساری دنیا میں پھیلی ہوئی انسانی برادری سے ہوتی ہے تو کبھی کسی ایک براعظم یا کسی ایک ملک یا کسی مخصوص خطے کے لوگ مراد لیے جاتے ہیں۔ اسی طرح لفظ سماج کبھی مذہب یا ذات برادری کے محدود معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن ”سماج“ کے یہ سارے معانی اس لفظ کے اصل مفہوم سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتے۔ سماج صرف افراد کے مجموعے کا نام نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ اس سے وابستہ افراد میں آپسی تعلقات ہوں اور امداد باہمی کا رجحان بھی ہو۔ کسی بس اسٹینڈ یا پلیٹ فارم پر اکٹھا ہوئے بڑے مجمع کو سماج کا نام نہیں دیا جاسکتا کیوں کہ لوگوں کے ہجوم میں سب ایک دوسرے سے مغائرت رکھتے ہیں اور ان میں کسی قسم کا باہمی تعلق ظاہر نہیں ہوتا۔ سماجیات کے ماہرین نے مختلف انداز سے سماج یا معاشرے کی تعریفیں کی ہیں۔

میک آئیور (Mac Iver) کے بقول: ”سماج بہت سے گروہوں کی روایات، عادات و اطوار، اعانت اور باہمی مدد کی تنظیم سے تشکیل پاتا ہے۔“

گنسبرگ (Ginsberg) کے لفظوں میں: ”سماج، افراد کے ایسے گروہ کا نام ہے جس کے آپسی تعلقات اور طور طریقے ایک جیسے ہوتے ہیں۔ یہی چیز انہیں افراد کے دوسرے گروہوں سے ممتاز کرتی ہیں جن کے طور طریقے اور آپسی تعلقات ان سے مختلف ہوتے ہیں۔“

گڈیز (Giddies) کے بقول: ”سماج، تعلقات کی ایک تنظیم ہے اور ان تعلقات کا ایک مجموعہ ہے جو متحد ہونے والے افراد میں پائے جاتے ہیں۔“

ہاکنس (Hawkins) کے خیال سے: ”سماج، تعلقات کی ایک حالت کا نام ہے۔ یہ صرف افراد کا مجموعہ نہیں بلکہ ان کے باہمی تعلقات کا عمل (Process) ہے۔“ ۹

مذکورہ بالا تعریفوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ سماج یا معاشرہ انسانی جماعت کے مابین ہر طرح کے اداروں اور ہر قسم کے تعلقات کا ایک مجموعہ ہے جس کی تشکیل یکساں مقاصد کے حصول کی خاطر کی گئی ہو۔ اختر حسین رائے پوری کے لفظوں میں:

۹ بحوالہ: سید ضیاء الدین علوی۔ علم سماجیات بنیادی تصورات و نظریات۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۹۸ء، ص: ۳۱

”سماج ایسے افراد کا مجموعہ ہے جو اشتراکِ عمل کے لیے یک جا ہوتے ہیں اشتراک اور تعاون کے لیے افراد کا مقصد یکساں ہونا ناگزیر ہے۔ ہر فرد کی مادی ضروریات ایک سی ہوتی ہیں اور سماج کی ابتدا اس غرض سے ہوتی ہے کہ ضروریاتِ زندگی کے حصول و تقسیم میں آسانی ہو یعنی سماج کا سنگِ بنیاد انسان کی مادی ضروریات کی پیداوار اور تقسیم پر ہے اور افراد کا رشتہ باہمی اس پیچ و خم کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ سماج کی ترقی سے مراد یہ ہے کہ اس کے افراد کا رشتہ مستحکم ہوتا جاتا ہے، یعنی ضروریاتِ زندگی کی بہم رسانی آسان ہوتی جاتی ہے جس سے انھیں اپنی خواہشوں کی تکمیل کا موقع ملتا ہے۔ پیداوار کے ذرائع جتنے وسیع اور کارآمد ہوں گے اور مال کا طریقہ تقسیم اکثریت کے لیے جتنا قابل قبول ہوگا اسی اعتبار سے نظامِ معاشی کی عمر دراز ہوگی۔ سماج کے ارتقا سے مراد دراصل پیداوار کے انھیں ذرائع کے ارتقا سے ہے۔“^{۱۰}

سماج کی ابتدا اور اس کی تشکیل کے سلسلے میں مختلف نظریات پیش کیے گئے ہیں ان میں سے چند اہم نظریے یہ ہیں:

- (۱) الوہیتی نظریہ (۲) طاقت پر مبنی نظریہ (۳) خونی رشتے کا نظریہ
(۴) سماجی معاہدے کا نظریہ (۵) ارتقائی نظریہ (۶) عضویاتی نظریہ۔

ان تمام نظریات کے تجزیے سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ معاشرے کا آغاز انسانی تہذیب اور اس کے ارتقا کی بدولت ہوا ہے۔ جنگلی زندگی سے جیسے جیسے مدنی زندگی میں انسان داخل ہوتا گیا اسی لحاظ سے سماجی زندگی بھی اپنے ارتقائی مرحلے طے کرتی گئی۔ تہذیبی شعور نے انسان کو معاشرتی بنیادوں پر مضبوطی سے کھڑا کر دیا اور زندگی کی اعلا قدروں کو فروغ حاصل ہوتا گیا۔ ٹالسٹائی کے بقول:

”تاریخ کے ہر دور اور ہر انسانی معاشرے میں ”زندگی“ کے خاص معنی ہوتے ہیں جس سے اس بلند ترین سطح کا تعین ہوتا ہے جس تک اس معاشرے کے لوگ پہنچے ہیں۔ ان معنی سے ”خیر“ کا وہ اعلا ترین تصور سامنے آتا ہے جسے وہ معاشرہ حاصل کرنا چاہتا ہے

^{۱۰} مضمون: ادب اور زندگی۔ مشمولہ: ادب اور انقلاب۔ اختر حسین رائے پوری۔ فاروقی پریس، بمبئی، اشاعت دوم بت، ص: ۱۷

اور یہ معنی ایک خاص وقت میں اس معاشرے کے مذہبی ادراک و شعور سے مقرر ہوتے ہیں۔ اس مذہبی ادراک کا صفائی کے ساتھ اظہار ذہنی طور پر ترقی یافتہ انسان کرتے ہیں اور پھر معاشرے کے سب افراد کم و بیش اس کا ادراک کر لیتے ہیں۔ ایسا مذہبی ادراک اور اس کا مناسب اظہار ہر معاشرے میں موجود ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے معاشرے میں کوئی مذہبی ادراک و شعور موجود نہیں ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ واقعی موجود نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم حقیقت میں اسے دیکھنا نہیں چاہتے اور ہم اسے دیکھنا اس لیے نہیں چاہتے کہ اس سے اس بات کی پول کھل جاتی ہے کہ ہماری زندگی اس مذہبی ادراک و شعور کے مطابق نہیں ہے۔“^{۱۱}

ان معروضات سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ معاشرے کے بغیر فرد کا تصور محال ہے۔ معاشرہ ہی ایک ایسا مستحکم ادارہ ہے جو اپنے دائرے میں آنے والے تمام افراد کی بقا، ترقی اور خوش حالی کے لیے بنیاد فراہم کرتا ہے۔ افراد کو مشترک مقاصد کے حصول کی خاطر اشتراکِ عمل پر آمادہ رکھتا ہے زندگی کی بقا اور انسانیت کا دار و مدار صحت مند معاشرہ کی تشکیل پر ہی مبنی ہے۔ یہ نکتہ بھی یہیں سے برآمد ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی بھی شعبہ معاشرے سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ ادب کو بھی معاشرتی زندگی کا ایک اہم شعبہ قرار دیا گیا ہے اس لیے معاشرے سے علاحدہ ادب کے وجود کا تصور بھی بے معنی ہے۔ اختر حسین رائے پوری کے بقول:

”.... ادب ایک سماجی فریضہ ہے.... ادیب اپنے ماحول سے کچھ لیتا ہے اور اس قرض کو اپنی شخصیت کے سود کے ساتھ واپس کرتا ہے، یعنی ادب کی تخلیق میں دو طاقتیں کام کرتی ہیں.... ماحول اور شخصیت....“

سماج کی بناوٹ میں دو چیزیں کام کرتی ہیں۔ مادی ضروریات اور اخلاقی مطالبات۔

فرد کی یہ تمنا کہ وہ زندہ رہے اور یہ خواہش کہ وہ خوش رہے، ہر تہذیب اور نظام کا مقتضی

^{۱۱} ثالثائی کا مضمون: فن کیا ہے؟ مشمولہ ارسطو سے ایلینٹ تک۔ مترجمہ جمیل جالبی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، جون ۱۹۷۷ء،

معیار ہے۔ جب ہم کسی تہذیب کو بہتر اور بدتر بتلاتے ہیں تو ہمارا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں فرد کی ذہنی اور جسمانی آسائش کا سامان زیادہ تھا اور حفظِ حیات کے مواقع بھی زیادہ تھے۔“^{۱۲}

ادیب چوں کہ معاشرے کا ہی ایک فرد ہوتا ہے اس لیے معاشرے کے حالات اور میلانات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ بقول مجنوں گورکھ پوری:

”اس سے انکار نہیں کہ شاعر یا ادیب جو کچھ کہتا ہے ایک اندرونی تحریک یا اُتج سے کہتا ہے جس کو ہم خداداد اور انفرادی چیز سمجھتے ہیں لیکن یہ اُتج دراصل ان اثرات و میلانات کا غیر شعوری نتیجہ ہوتی ہے جن کو مجموعی طور پر نظامِ معاشرت یا سماج کہتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو مختلف ملکوں اور مختلف زمانوں میں اتنے مختلف ادبیات نہ پیدا ہوتے اور آج ”تاریخِ ادب“ ایک بے معنی اصطلاح ہوتی..... زندگی کے ساتھ ساتھ ادب بھی بدلتا رہا ہے اور دور بہ دور اور درجہ بہ درجہ ترقی کرتا رہا ہے۔ یہ دلیل اس بات کی ہے کہ ادب کو زندگی سے علاحدہ نہیں کیا جاسکتا، جیسی زندگی ہوگی ویسا ہی ادب ہوگا اور اگر ایسا نہیں ہے تو ادب اپنے منصب کو بھولا ہوا ہے اور زندہ رہنے کے قابل نہیں ہے، اس لیے کہ وہ غیر تاریخی ہے.... ادب انسان کے بہترین خیالات و جذبات کے اظہار کا نام ہے اور انسان کے خیالات و جذبات خلا میں نہیں پیدا ہوتے بلکہ ایک خاص تہذیب اور ایک خاص ماحول کی پیداوار ہوتے ہیں..... جس طرح ایک ایک فرد کے خیالات آئینہ ہوتے ہیں اس کی اپنی طرزِ معاشرت کا، اسی طرح سماج کے مجموعی خیالات آئینہ ہوتے ہیں اُس کے اقتصادی اور معاشرتی حالات کا، اور یہی خیالات ادب کے ترکیبی عناصر ہوتے ہیں۔“^{۱۳}

^{۱۲} مضمون: ادبی ترقی پسندی کا صحیح مفہوم۔ مشمولہ ادب اور انقلاب۔ اختر حسین رائے پوری، فاروقی پریس، بمبئی، ب ت، ص ۸۱-۸۲

^{۱۳} مضمون: ادب اور ترقی۔ مشمولہ: ادب اور زندگی۔ مجنوں گورکھ پوری، اردو گھر، علی گڑھ ۱۹۸۲ء، ص ۷۶-۷۷

ادب گویا اپنے عہد، معاشرہ اور اجتماعی رجحانات کا آئینہ دار ہوتا ہے اسی لیے خود ادب کے آئینے میں کسی مخصوص عہد کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی زندگی کی جھلکیاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ زبان، اسلوب، ہیئت اور اصناف کے ارتقا پر بھی کسی مخصوص عہد اور معاشرتی رجحانات اثر انداز ہوتے ہیں۔ سلام سندیلوی نے تو ان اثرات کی نشان دہی کے سلسلے میں مثال کے طور پر لکھا تھا کہ:

”فارسی شاعری میں محمود غزنوی کے دور میں قصیدہ نگاری کو بہت ترقی ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محمود غزنوی نے قصیدہ نگاروں کی حوصلہ افزائی کی اور زرو جو اہر سے مالامال کر دیا اس لیے ہر شاعر نے قصیدہ نگاری میں ترقی کرنے کی کوشش کی۔ مگر یہی قصیدہ نگاری صفوی دور میں ختم ہو گئی کیوں کہ صفوی بادشاہ قصیدہ نگاری کو معیوب سمجھتے تھے اور مرثیہ نگاری کو مستحسن سمجھتے تھے چنانچہ شعرا کی توجہ قصیدہ نگاری سے ہٹ کر مرثیہ نگاری پر مرکوز ہو گئی۔ اس مثال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ادب سماج سے جدا نہیں ہے بلکہ سماج کی پیداوار ہے۔“^{۱۲}

لیکن اس طرح کی مثالیں ہر زبان اور ملک کے ادب میں اور ہر دور کی تخلیقات میں باسانی مل جائیں گی۔ ادب کے اس حرکی تصور کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اختر حسین رائے پوری نے لکھا ہے:

”اب تک ہمارے تنقید نگاروں نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ ادیب نے جذبات کو کس طرح ظاہر کیا ہے۔ Form کی اہمیت سے کسے انکار ہو سکتا ہے لیکن اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ ادیب جن جذبات کو آشکار کر رہا ہے وہ الہامی نہیں بلکہ ماحولی ہیں تو یہ سوال زیادہ اہم ہو جاتا ہے کہ ان جذبات کو کون اور کیوں ظاہر کر رہا ہے۔ ادیب سماج کے مطالبات اور اپنے گرد و پیش سے ہر انسان کی طرح متاثر ہوتا ہے۔ وہ جس زمانے میں جس تہذیب و تمدن کی گود میں پرورش پائے گا، جن لوگوں کے ساتھ رہے گا اور جن روایات و خیالات کا حامل ہوگا وہ یقیناً اس کے جذبات کو رنگ روپ دیں گے... کسی ادیب کی روح کو سمجھنے کے لیے اس فضا کو سمجھنا زیادہ ضروری ہے جس میں اس نے

^{۱۲} ادب کا تنقیدی مطالعہ۔ سلام سندیلوی، نسیم بک ڈپو، لکھنؤ، ب ت، ص: ۲۹

پرورش پائی۔ جب تک اس زمانے کی زندگی نہ سمجھی جائے یہ سمجھ میں نہیں آ سکتا کہ ادیب نے یہی کیوں کہا اس کے خلاف کیوں نہیں کہا۔ اس لیے کہ ادیب اپنے جذبات کی نہیں، اپنی فضا کے جذبات کی ترجمانی کر رہا ہے۔ اس کی زبان سے اجتماعی انسان بول رہا ہے۔“^{۱۵}

ادب میں جن اخلاقی ضابطوں اور اقدار پر براہِ راست یا بالواسطہ طور سے زور دیا جاتا ہے وہ بھی دراصل کسی مخصوص عہد اور معاشرے کے عمومی رجحان کے تحت ہی روبہ عمل آتی ہیں۔ بقول ٹی ایس ایلٹ:

”مجھے اس سے ہرگز انکار نہیں ہے کہ ادب (اور یہاں میری مراد تخیلی ادب سے ہے) ہمیشہ سے کسی نہ کسی اخلاقی معیار ہی پر پرکھا جاتا رہا ہے اور ہمیشہ پرکھا جاتا رہے گا۔ ادبی کارناموں کے بارے میں اخلاقی فیصلے ان اخلاقی ضابطوں کے مطابق کیے جاتے ہیں جنہیں ہر نسل نے قبول کر لیا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ نسل خود بھی ان پر عمل پیرا ہوتی ہے یا نہیں..... جب کسی نسل کو ادب میں قابلِ اعتراض چیزیں نظر آنے لگتی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ان سے مانوس نہیں ہے۔ یہ ایک عام بات ہے کہ جو باتیں ایک نسل کے جذبات کو مجروح کرتی ہیں ان ہی باتوں کو دوسری نسل خاموشی کے ساتھ قبول کر لیتی ہے۔“^{۱۶}

ادب کی خواہ کوئی بھی صنف کیوں نہ ہو اور اس کا تعلق چاہے نثر سے ہو یا نظم سے، لیکن بہر حال وہ زندگی اور معاشرے ہی کی کسی نہ کسی صورت سے ترجمانی کرتی ہے۔ فکشن کے فن پر اپنے ایک مضمون میں ہنری جیمس نے لکھا ہے:

”فکشن کے بارے میں وہ قدیم وہم کہ وہ ”فسق و فجور“ سے بھرا ہوتا ہے، اب انگلستان میں ختم ہو گیا ہے مگر اس کی روح اب بھی موجود ہے جو کہانی کو کم و بیش محض ایک مذاق سمجھتی ہے۔ وہ فکشن کو ایک طرح کی ”خوش فہمی“ کہتی ہے۔ اس لیے ایک ایسی چیز کو، جو

^{۱۵} مضمون: ادب اور زندگی۔ مشمولہ ادب اور انقلاب۔ اختر حسین رائے پوری، فاروقی پریس، بمبئی، اشاعت دوم، بت، ص ۱۲-۱۳

^{۱۶} مذہب اور ادب۔ مشمولہ: ایلٹ کے مضامین۔ مترجمہ جمیل جالبی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۱۹۷۸ء، ص ۲۲۳-۲۲۴

بہر حال صرف خوش فہمی ہے۔ زندگی کو حقیقت میں پیش کرنے کا دعویٰ نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ فہم و شعور پر مبنی کوئی بھی قصہ زندگی سے الگ نہیں ہو سکتا۔ اگر فلشن زندگی کی حقیقتوں سے سبکدوش ہو جانے کے مطالبے کو تسلیم کر لے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ فیاضی کے نام پر اس کا گلا گھونٹا جا رہا ہے۔ ناول سے مذہب کی دشمنی بہت قدیم ہے۔ یہ دشمنی تنگ نظری پر مبنی ہے۔ مذہب ناول کو ڈرامے سے بھی زیادہ خراب چیز سمجھتا ہے لیکن یہ بات اس سے بھی زیادہ توہین آمیز ہے کہ فلشن کے بارے میں یہ کہا جائے کہ زندگی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو اب تک ناول کے وجود کا سبب صرف یہ رہا ہے کہ وہ زندگی کی ترجمانی کرتا ہے۔.....“ کلا

یہ صحیح ہے کہ شاعری کی بعض اصناف اور افسانوی نثر میں اُس طرح کی صداقت نہیں ہوتی جیسی تاریخ کی کتابوں میں پائی جاتی ہے لیکن واقعیت سے ایک نوع کی بے تعلقی کے باوجود کوئی بھی ادبی تخلیق زندگی اور معاشرے سے بہر حال ایک تعلق ضرور قائم رکھتی ہے۔ اسی لیے جمیل جالبی لکھتے ہیں:

”ہم نے اکثر یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ یہ بات حقیقت نہیں محض شاعری یا افسانہ ہے۔ کہنے والا جب یہ بات کہتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ شاعری و افسانہ دراصل جھوٹ ہوتے ہیں لیکن انھیں اگر تجربے کے حوالے سے دیکھا جائے تو اس ”بظاہر“ جھوٹ میں انسانی تجربے کی وہ سچائی چھپی ہوئی ہوتی ہے جو ہمیں نیا شعور عطا کرتی ہے..... ادب ایسا جھوٹ ہے جو ہمیں سچائی کا نیا شعور عطا کرتا ہے اور اسی لیے جب تک انسان اور انسانی معاشرہ زندہ و باقی ہے، ہمیں ہوا کی طرح ادب کی ضرورت بھی ہمیشہ باقی رہے گی۔“ ۱۸

۱۷۔ ہنری جیمس کا مضمون: ”فلشن کا فن“، مضمولہ: ارسطو سے ایلٹ تک۔ مترجمہ جمیل جالبی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی،

جون ۱۹۷۷ء، ص: ۴۰۲

۱۸۔ مضمون: ادب کیا ہے؟ مضمولہ: ادب کلچر اور مسائل۔ جمیل جالبی، مرتبہ: خاور جمیل، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۸ء،

ص: ۱۷-۱۸

اور کاڈویل نے تو ادب کے ساتھ ساتھ دیگر تمام فنون کو بھی انسانی حقیقتیں قرار دیا ہے چنانچہ لکھتا ہے:

”.....فن کا وجود اسی وقت تک قائم ہے جب تک انسان قائم ہے۔ یہ فوارہ اس وقت

خشک ہو جاتا ہے جب انسان بے کاری کی کش مکش سے ٹکڑے ٹکڑے ہو کر برباد

ہو جاتا ہے اور سماج کی دھڑکتی نبض رُک جاتی ہے۔ یہ تمام حرکت تخلیقی ہے کیوں کہ یہ

سیدھی سادی جنبش نہیں ہے بلکہ ایک ارتقا ہے جو اپنے اضطراب و بے چینی سے کھلتا اور

آگے بڑھتا ہے۔ دائمی سادگیاں اپنے سینے سے دودھ پلا کر فن کو بھرپور بناتی اور پروان

چڑھاتی ہیں۔ نہ صرف اس لیے کہ وہ دائمی ہیں بلکہ اس لیے کہ تبدیلی ان کے وجود کی

بنیادی شرط ہے لہذا فن انسان کی خود آگاہی کی بنیادی شرط میں سے ایک ہے اور خود اپنی

جگہ پر انسان کی حقیقتوں میں سے ایک ہے۔“^{۱۹}

جو ادیب اور شاعر ادب کو خالصتاً انفرادی نوعیت کی چیز سمجھتے ہیں وہ بھی ادیب اور سماج کے باہمی رشتے کی

گہرائی اور اہمیت سے انکار نہیں کر سکتے ہیں کیوں کہ کوئی بھی ادیب یا شاعر اپنے افکار و تجربات یا جذبات و

محسوسات کو کسی فن پارے کا حصہ بنانے کے لیے جس شے سے اوّل تا آخر مدد لیتا ہے وہ زبان ہے اور زبان کا

استعمال خود ایک سماجی عمل ہے۔ فرد کی طرح زبان بھی سماج میں پیدا ہوتی ہے اور اسی کی اجتماعی کوششوں کی

بدولت جب ارتقائی منزلیں طے کر لیتی ہے تو ادب کی تخلیق کا عمل شروع ہوتا ہے۔ زبان، جسے سوسائٹی بناتی

اور ترقی دیتی ہے، اگر اسی کا وجود نہ ہوتا تو ادب تخلیق کرنے کا خیال بھی کہاں سے آتا؟ یہاں یہ سوال بھی

ذہن میں آسکتا ہے کہ ادیب اور شاعر کا بھلا اس زبان سے کیا واسطہ ہے جو سماج میں عام طور پر رائج ہوتی

ہے کیوں کہ ادبی فن کار تو زبان کا استعمال تخلیقی سطح پر کرتا ہے نہ کہ سماجی سطح پر۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے

لیکن اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ادبی فن کار زبان کے تخلیقی استعمال میں بھی اپنے عہد کے رجحانات اور اسلوب و

ادا سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ وہ جو تشبیہات، استعارے اور علامتیں استعمال کرتا ہے ان سے ہر چند کہ اس

کے اسلوب کی انفرادیت ظاہر ہوتی ہے لیکن وہ بالعموم وہی الفاظ استعمال کرتا ہے اور انہیں معنوں میں

۱۹ مضمون: شاعری کا مستقبل، کاڈویل۔ مشمولہ: ارسطو سے ایلٹ تک۔ مترجمہ جمیل جالبی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی،

استعمال کرتا ہے جو خود مصنف کے زمانے میں رائج ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر بڑے فن کار کا اپنا ایک اسلوب تو ہوتا ہے لیکن اس پر بھی اس کے زمانے کی سوسائٹی کا اثر دکھائی دیتا ہے۔ اسی لیے ڈاکٹر سید عبدالباری کے بقول:

”ادب کی بنیاد زبان ہے اور زبان ایک ثقافتی تخلیق ہے۔ ادب کی تخلیق کے لیے جس فارم یا ہیئت کو وسیلہ اظہار بنایا جاتا ہے وہ بھی معاشرے کے اندر مختلف عوامل کے تعاون سے وجود میں آتی ہے اور ایک روایت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ادبی تخلیقات بالعموم معاشرتی زندگی کی مختلف سطحوں کو واشگاف کرتی ہیں۔ سماج کی روایت، ملبوسات، ماکولات، مشروبات اور مختلف ساز و سامان کا اس میں ذکر ملتا ہے کیوں کہ یہ لوازمات معاشرہ کے ایک طویل حصہ میں اپنی ایک خاص نوعیت متعین کرتے ہیں یا کراتے ہیں۔ ان سے معاشرہ کا نظام حیات اور اس کے خصائل و اوصاف کی بڑی حد تک نمائندگی ہوتی ہے اور چوں کہ یہ شاعر یا ادیب کے تجربہ سے قریب ترین ہوتے ہیں اس لیے بڑی حد تک شاعر کا تخیل و تصور انھیں سے اکتساب بھی کرتا ہے اور انھیں کو اپنا حیضہ حوالہ (Frame of reference) بناتا ہے لیکن شاعر و ادیب معاشرہ کی من و عن عکاسی کا پابند نہیں ہوتا کیوں کہ اس کا منصب صرف حال کو پیش کرنا نہیں ہوتا بلکہ وہ ماضی سے انتخاب اور مستقبل کی آرزو کو بھی پیش نظر رکھتا ہے۔“^{۲۰}

کوئی بھی ادیب یا فن کار سوسائٹی ہی کا ایک فرد ہوتا ہے اور اپنے فن میں وہ اپنے ماحول اور سوسائٹی ہی کی نمائندگی کرتا ہے۔ وہ معاشرے کے احساسات کو زبان عطا کرتا ہے، اس طرح وہ سوسائٹی کا نمائندہ بھی ہوتا ہے اور اس پر اثر انداز بھی۔ غالب نے اسی لیے تو کہا تھا کہ:

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا
میں نے یہ سمجھا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

۲۰ مضمون: ادب معاشرہ اور ثقافت۔ مشمولہ: ادب اور وابستگی۔ ڈاکٹر سید عبدالباری، نشاط پریس، ٹانڈہ، جنوری ۱۹۸۵ء،

ادب اور معاشرہ کے تعلق کی وضاحت کرتے ہوئے پروفیسر محمد حسن نے بعض بڑے معنی خیز اشارے کیے ہیں۔ لکھتے ہیں:

”ادب انسان کی باطنی تاریخ ہے۔ اسی تاریخ کے تانے بانے سے سماجی زندگی کی ادھوری داستان پوری ہوتی ہے۔ بادشاہوں کی فہرستیں اور ان کی فتوحات کی تفصیلات جن معاملات پر روشنی نہیں ڈالتیں ان کی کٹھا ادب کے ذریعے سنی جاسکتی ہے، پھر یہ سرگزشت فرد کے کسی مخصوص سماجی حالات سے دوچار ہونے اور ان سے مفاہمے یا مجادلے کی سرگزشت ہی نہیں بلکہ یہ بھی بتاتی ہے کہ کوئی معاشرہ اپنے دور کے چیلنج سے کس طرح عہدہ برآ ہوا۔ اس طرح ماضی کی تصویر بھی ادب کے مطالعے کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔

ادب کا مطالعہ تاریخ کو رنگ اور ماضی کو تکمیل عطا کرتا ہے اس کے بغیر سماج کے اوپری ڈھانچے کا خاکہ ابھر سکتا ہے مگر اس سماج کے اندر رہنے بسنے والوں کے دلوں کے ارمان، ان کے خواب و خیال، ان کے جذبے اور آرزو مند یوں کا عرفان نہیں ہو سکتا اور عرفان کے بغیر یہ جاننا کیوں کر ممکن ہوگا کہ حالات نے کس دور کو کس انداز سے متاثر کیا، کس قسم کے رد عمل پیدا کیے، کون سے ارمان جگائے اور کون سے نئے آدرشوں کو جنم دیا۔....

.... ادب نہ صرف کلچر کا آئینہ ہے بلکہ اقوام کا ضمیر اور ان کی قوت حیات کا پیمانہ بھی ہے اور اس کے بغیر نہ صرف عصری شعور کو سمجھا نہیں جاسکتا بلکہ اقوام کے مزاج اور کردار کی تفہیم بھی ناممکن ہے اور یہ جاننا بھی ممکن نہیں کہ زندگی کی مختلف لاکاروں کا مقابلہ اقوام کس طرح کرتی آئی ہیں اور اس عمل میں کس طرح اپنا مزاج اور کردار بناتی اور اپنے آپ کو از سر نو دریافت کرتی رہی ہیں۔“^{۲۱}

ادب کو زندگی کا آئینہ کہا جاتا ہے یعنی اس میں حیات انسانی کی تصویریں پیش کی جاتی لیکن ادیب ان تصویروں میں اپنے تخیل، ذوقِ جمال اور حسنِ کاری کی مدد سے خوب صورت رنگ بھرنے کی سعی بھی کرتا ہے۔

۲۱ عرضِ ہنر۔ ڈاکٹر محمد حسن۔ نصرت پبلشرز لکھنؤ، دسمبر ۱۹۷۷ء، ص: ۲۱۷-۲۱۸

اسی لیے ادب میں اس نوع کی سماجی حقیقت نگاری کا تصور بھی بے معنی ہے جو حقائق کی تصویروں کو کھر درے انداز میں سامنے لائے۔ بلکہ ادبی مصوّر کا کمال تو یہ ہے کہ وہ اپنی تخلیقی بصیرت سے زندگی کی تصویر کو اس انداز سے تراش خراش کر پیش کرے کہ وہ نقل در نقل ہوتے ہوئے بھی اس سے کئی درجے اعلیٰ و ارفع ہو جائے۔ علامہ اقبال نے غالباً اسی لیے تو کہا تھا:

عریاں ہیں ترے چمن کی حوریں
چاک گل و لالہ کو رفو کر
بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
جو اُس سے نہ ہوسکا وہ تو کر

اور میتھو آرنلڈ نے بھی شاید اسی لیے ادب کو زندگی کی تنقید قرار دیا ہے۔ سچا ادیب صرف زندگی کا مفسر ہی نہیں ہوتا بلکہ اعلیٰ اقدار حیات کا پیامبر بھی ہوتا ہے۔ وہ اپنے معاشرے کے رجحانات، میلانات، اجتماعی فکر، عقائد و توہمات اور اقدار و صفات کا صرف ترجمان ہی نہیں بلکہ صحت مند معاشرے کی تعمیر کا آرزو مند بھی ہوتا ہے۔ یہی آرزو اسے زندگی اور معاشرے سے ہم آہنگ رکھتی ہے اور اس کی مقبولیت اور ہر دل عزیز میں اضافے کا سبب بنتی ہے۔

ٹی ایس ایلینٹ (Thomas Stearns Elliot) نے اپنے مضمون ”شاعری کا سماجی منصب“ میں لکھا ہے:

”بیش تر تعلیم یافتہ لوگ اپنی زبان کے عظیم مصنفوں پر، خواہ انھوں نے ان کو پڑھا ہو یا نہ پڑھا ہو، ایک قسم کا فخر کرتے ہیں، یہ بات بالکل ایسی ہی ہے جیسے وہ اپنے ملک کے دوسرے امتیازات پر فخر کرتے ہیں۔ ان مصنفوں میں سے چند ایک ایسے بھی ہوتے ہیں جو اتنے اہم ہو جاتے ہیں کہ کبھی کبھار ان کا حوالہ سیاسی تقریروں میں بھی آ جاتا ہے لیکن بیش تر لوگ اس بات کو نہیں سمجھتے کہ صرف اتنا ہی کافی نہیں ہے۔ یہ ضروری ہے کہ ان کے ہاں بڑے مصنفین پیدا ہوتے رہیں اور خاص طور پر بڑے شعرا، ان کی زبان زوال پذیر ہونے لگے گی۔ ان کا کلچر زوال پذیر ہونے لگے گا اور شاید کسی قوی تر کلچر میں جذب ہو کر رہ جائے گا۔“ ۲۲

۲۲ ایلینٹ کے مضامین۔ مترجمہ جمیل جالبی، ص: ۸۸

ٹی ایس ایلٹ کے اس قول کی روشنی میں یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ کسی معاشرہ کو تعطل، جمود اور انفعالیّت سے محفوظ رکھنے، حرارت اور ذوقِ عمل پیدا کرنے، اجتماعیت کے احساس سے ہم کنار کرنے، اعلیٰ قدروں اور تہذیبی روایات کو فروغ دینے اور زبان کی توسیع اور اس کے تحفظ کے سلسلے میں شعر و ادب کی ضرورت اور شاعروں و ادیبوں کی اہمیت ہر زمانے میں مسلم رہے گی۔

جب یہ طے ہے کہ ادب کا سماج سے گہرا اور مربوط رشتہ ہے تو ہمیں یہ بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ جن مقاصد کے تحت سماج کی تشکیل ہوتی ہے وہی مقاصد ادب کے بھی ہونے چاہئیں یعنی ادب کو معاشرے کی فلاح و بہبود اور اصلاح کا ذریعہ بھی ہونا چاہیے۔ بہ قول اختر حسین رائے پوری:

”..... ادب کا یہ مقصد ہے کہ زمان و مکان کی حد بندیوں سے بالاتر ہوتے ہوئے اپنے گرد و پیش کا آئینہ دار ہوتا کہ اس کے حسن و قبح سے آگاہ ہو کر انسانیت ترقی کے زینوں پر گامزن ہو..... ادب کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ ان جذبات کی ترجمانی کرے جو دنیا کو ترقی کی راہ دکھائیں، ان جذبات پر نفیریں کرے جو دنیا کو بڑھنے نہیں دیتے اور پھر وہ اندازِ بیان اختیار کرے جو زیادہ سے زیادہ لوگوں کی سمجھ میں آ سکے کیوں کہ بہر حال زندگی کا مقصد یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کا زیادہ سے زیادہ بھلا ہو سکے۔“ ۲۳

لیکن ادب کے سلسلے میں یہ نقطہ نظر ادب برائے زندگی کے نظریے سے زیادہ قریب ہے اور اس کے جواز میں یہ کہا گیا ہے کہ فن کار کے پیش نظر اگر کوئی اجتماعی مقصد نہ ہو تو اس کی تخلیق سوسائٹی کے سقیم اور مذموم رجحانات کا شکار ہو جاتی ہے۔

ہمیں یہ بھی تسلیم ہے مگر یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ ادب کا تعلق میکانیکی فنون سے نہیں ہے کہ اسے خالصتاً افادیت اور مقصدیت کے تابع کر دیا جائے۔ ادب کا تعلق تو فنونِ لطیفہ سے ہے اور فائن آرٹس کی تمام اقسام میں ادب کو ہی سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے اس لیے اس میں لطف کا اور مسرت و انبساط کا عنصر بھی لازمی طور پر ہونا چاہیے۔ لیکن یہاں پھر دوسرا سوال سر اٹھاتا ہے کہ کسی ادبی تخلیق میں مسرت و انبساط کا عنصر ہو تو کس حد تک ہو۔ مسکرانا اور ہنسنا صحت کے لیے ضروری ہے لیکن ہنسی ایسی نہ ہو جو غیر مہذب

۲۳ مضمون: ادب اور زندگی۔ مشمولہ: ادب اور انقلاب۔ اختر حسین رائے پوری، ص ۱۹-۲۰

تہقے میں تبدیل ہو جائے یا اتنا نہ ہنسا جائے کہ آنکھوں سے آنسو نکل پڑیں۔ گویا توازن اور اعتدال قائم رکھنا بھی بہر حال ضروری ہے۔

ادب کا سماجی رول کیا ہونا چاہیے۔ ادب اور ادیب کے فرائض معاشرے کے سلسلے میں کیا کیا ہونے چاہئیں، یہ سوالات بہت سے اختلافات کو بھی جنم دیتے ہیں۔ تاریخ ادب کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ادب کے سلسلے میں دونوں طرح کے نظریات یعنی ”ادب برائے ادب“ اور ”ادب برائے زندگی“ الگ الگ زمانے میں رائج رہے ہیں جو زمانے کے رجحان اور حالات کے تابع ہوتے ہیں۔ جب زمانہ امن و عافیت، سکون اور خوش حالی کا ہوتا ہے تو ادب برائے ادب کا نظریہ تقویت پاتا ہے اور ادب میں مسرت و انبساط کا پہلو نمایاں ہو جاتا ہے۔ افادیت اور مقصدیت کہیں دکھائی نہیں دیتی۔ اردو میں اس کی نمائندہ مثال دبستان لکھنؤ کی شاعری ہے۔ لیکن جو زمانہ انتشار، بد حالی اور بے اطمینانی کا ہوتا ہے اس زمانے کے ادب میں افادیت اور مقصدیت کی لئے تیز ہو جاتی ہے۔ اردو میں سرسید اور ان کے رفقا کی تحریریں اس کی بین مثال ہیں۔

ادب کے تاریخی مطالعے سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ ہر بڑا ادب بہ یک وقت فنی اور جمالیاتی قدروں کا بھی حامل ہوتا ہے اور افادیت و مقصدیت کا عنصر بھی اس میں موجود ہوتا ہے۔ وہ ہمیں مسرت بھی عطا کرتا ہے اور بصیرت بھی۔ مجنوں گورکھ پوری نے بہت صحیح لکھا ہے کہ:

”کامیاب ترین ادب وہ ہے جو حال کا آئینہ اور مستقبل کا اشاریہ ہو، جس میں واقعیت

اور تخیلیت اور جمالیات ایک آہنگ ہو کر ظاہر ہوں جس میں اجتماعیت اور انفرادیت

دونوں مل کر ایک مزاج بن جائیں جو ہمارے ذوقِ حسن اور ذوقِ عمل دونوں کو ایک ساتھ

آسودہ کر سکے۔ اب تک ادب جو کچھ بھی رہا ہو، لیکن اب اس کو یہی ہونا ہے۔“^{۲۴}

اردو ادب کی تاریخ شاہد ہے کہ یہاں دو بڑی تحریکوں یعنی علی گڑھ تحریک اور ترقی پسند ادبی تحریک نے ادب کے سماجی رول اور معاشرتی تعلق پر نئے انداز سے زور دیا جس کے نتیجے میں اردو شعر و ادب کے مزاج، موضوعات و مقاصد اور اسالیب میں بھی نمایاں تبدیلی آئی اور معاشرے پر اس کے دور رس اثرات بھی مرتب ہوئے۔

^{۲۴} ادب اور زندگی۔ مجنوں گورکھ پوری، ص: ۶۸

گزشتہ چند دہائیوں سے ادب کے سماجی رول اور اس کی اہمیت ہی کے احساس نے ادبی سماجیات کے رجحان کو فروغ دیا ہے۔ ادبی سماجیات کی تعریف کے سلسلے میں پروفیسر محمد حسن لکھتے ہیں:

”ادبی سماجیات، ادب کو سماج کے رشتوں سے اور سماج کو ادب کے وسیلے سے پہچاننے کی کوشش ہے۔ ادبی سماجیات، ادب کا مطالعہ سماج کے وسیلہ اظہار کے طور پر ہی نہیں کرتی بلکہ اس کے آئینے میں عصری مسائل، اقدار حیات، بدلتے ہوئے ذوقِ سلیم اور ان کے محرکات کو پرکھنا اور پہچاننا بھی چاہتی ہے۔ اندازِ بیان اور تکنیک کے بدلتے ہوئے تصورات بھی اسی دائرے میں آتے ہیں۔“^{۲۵}

ادبی سماجیات کے نظریے نے بھی مطالعہ ادب کے سلسلے میں جو راہ نکالی ہے اس کے تحت سماج سے ادب کے رشتے کی تلاش اور تجزیے کا سلسلہ جاری ہے۔ اس نظریے کے تحت ایک طرف ادب کے ذریعہ سماج کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے تو دوسری طرف ادب کو سمجھنے کے لیے سماج کا مطالعہ کیا جانے لگا ہے۔ ادبی سماجیات کے تصور کو مادامِ استیل اور تین نے عام کرنے کی کوشش کی اور ادب سے معاشرے کے تعلق کو دو سطحوں پر واضح کیا۔ بقول منیجر پاٹڈے: ”ایک تو سماج کو ادب کی پیداوار اور اس کی ہیئت کا تعین کرنے والی طاقت کی شکل میں اور دوسرے ادب کو سماج کے آئینے کی شکل میں۔“^{۲۶} اس نظریے کی روشنی میں ادب کو سماج کا آئینہ قرار دیتے ہوئے ادب اور معاشرے کے باہمی رشتے کو علت و معلول (Cause and effect) کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ ادب کے تہذیبی، ثقافتی اور سماجی حوالے پر جدیدیت کے علم برداروں، بالخصوص شمس الرحمن فاروقی نے بھی خاصا زور دیا ہے۔ ان کی مشہور کتاب ”شعر شور انگیز“ میں میر تقی میر کے سلسلے میں اس نوع کے حوالوں سے کام لینے کا رجحان نمایاں طور پر دکھائی دیتا ہے۔ اس قسم کی تمام کوششیں ادب اور معاشرے کے باہمی رشتوں پر نہ صرف یہ کہ بجا طور سے اصرار کرتی ہیں بلکہ معاشرے کی مدد سے ادب کو اور ادب کے حوالے سے کسی مخصوص عہد کے معاشرے کو سمجھنے اور سمجھانے میں معاون ثابت ہوتی ہیں۔ ادب اور معاشرے کا تعلق گوشت اور ناخن جیسا ہے کہ ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

۲۵ اردو ادب کی سماجیاتی تاریخ۔ پروفیسر محمد حسن۔ قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان، نئی دہلی ۱۹۹۸ء، ص: ۴۳

۲۶ ادب کی سماجیات تصور اور تعبیر۔ منیجر پاٹڈے۔ مترجمہ سرور الہدیٰ، انجمن ترقی اردو ہند نئی دہلی ۲۰۰۶ء، ص: ۵۴

باب دوم

ہندوستان کا سیاسی، معاشی اور سماجی منظر نامہ
(بیسویں صدی کے آغاز سے ۱۹۶۰ء تک)

ہندوستان کا سیاسی، معاشی اور سماجی منظر نامہ

(بیسویں صدی کے آغاز سے ۱۹۶۰ء تک)

۱۹۰۱ء سے ۱۹۶۰ء تک کے ہندوستان کے سیاسی، معاشی اور سماجی منظر نامے پر روشنی ڈالنے سے قبل یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے عہد وسطیٰ (Medieval Period) کی تاریخ اور بیسویں صدی کے ابتدائی دور پر ایک اجمالی نظر ڈال لی جائے اور پھر اسی تسلسل کے ساتھ آگے کے حالات کا جائزہ لیا جائے۔

ہمارا ملک ہندوستان اس وقت اپنی علاقائی وسعت اور رقبے کے لحاظ سے دنیا کا ساتواں بڑا ملک ہے۔ قدیم زمانے میں اسے سونے کی چڑیا کہا جاتا تھا۔ یہ متعدد مذاہب اور تہذیبوں کا بھی سرچشمہ رہا ہے۔ اپنی جغرافیائی اور معاشی اہمیت کے سبب یہ بیرونی طاقتوں، تاجروں اور سیاحوں کی توجہ کا بھی مرکز رہا۔ عرب سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات بہت پرانے تھے۔ پروفیسر محمد حبیب اور خلیق احمد نظامی کی روایت کے مطابق:

”ہندوستان میں سلطان محمود کی کارگزاریوں (۹۹۹ء-۱۰۳۱ء) کے بعد کے ڈیڑھ سو سالوں کے عرصہ میں راجپوت سلطنتوں کی ابتدا ہوئی.... ذات کے نظام میں اور شدت پیدا ہوئی.... راجپوتی نظام سیاست (Polity) جاگیردارانہ اداروں کو وجود میں لائی۔ ذات کے نظام نے سماج کو الگ الگ ٹکڑوں میں تقسیم کر دیا اور ایک مشترکہ شہریت کے احساس کو مٹا دیا۔.... راجپوت ریاستیں جاگیردارانہ نوعیت کی تھیں..... جب ترک ہندوستان میں داخل ہوئے اس وقت جاگیردارانہ نظام اپنی تاریخ کے آخری اور سب سے شورش انگیز دور میں داخل ہو چکا تھا..... یہ نظام سیاست ملک کے سماجی نظام کی بنیادی کمزوری کی عکاسی کرتا تھا۔ ذات کے نظام نے جس پر گیارہوں اور بارہویں صدی کا ہندوستانی سماجی نظام مبنی تھا، مشترکہ شہریت اور حب الوطنی کے تمام جذبات کو ختم

کر دیا تھا۔ اس نظام کی ابتدا خواہ کسی بھی صورت حال میں ہوئی ہو، اس کے نتیجے کے

طور پر شہریت اور ملک سے وفاداری کے احساس کا مکمل طور سے فقدان تھا۔^۱

معاشرے کے اس انتشار نے سنگین صورت حال پیدا کر دی اور دہلی سلطنت کے قیام (۱۱۹۲ء) کے لیے راہیں ہموار ہو گئیں۔ محمود غزنوی اور غوری کے حملوں کے بعد ہندوستان کی زمام حکومت غلام خاندان (۱۲۰۶ء-۱۲۹۰ء)، خلجی (۱۲۹۰ء-۱۳۲۰ء)، تغلق (۱۳۲۰ء-۱۴۱۴ء)، سید (۱۴۱۴ء-۱۴۵۱ء) اور لودھی (۱۴۵۱ء-۱۵۲۶ء) خاندانوں سے ہوتی ہوئی ۱۵۲۶ء میں مغلیہ سلطنت کے بانی بابر (Babur) تک پہنچی جس کا اختتام ویسے تو بہادر شاہ ظفر کی گرفتاری (۱۸۵۷ء) پر ہوا لیکن اورنگ زیب کے انتقال (۱۷۰۷ء) کے بعد سے ہی مغلیہ سلطنت کے زوال کے آثار نمایاں ہو گئے تھے۔ ہندوستان میں پرتگیز (۱۴۹۸ء) اور ڈچ (۱۶۰۲ء) قوم کے لوگوں نے یہاں اپنی تجارت کی جو بساط پھیلائی تھی اس سے انگریزوں کو بھی تحریک ملی۔ انگلستان میں ملکہ ایلزبتھ اول (Elizabeth I) کی اجازت سے ۱۶۰۰ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی (East India Company) قائم ہوئی جس کا مقصد ہندوستان میں اپنی تجارت کو فروغ دینا تھا۔ اس کمپنی نے ۱۶۱۳ء میں سورت (گجرات) میں اپنی فیکٹری قائم کی اور رفتہ رفتہ بمبئی، کلکتہ، مدراس اور ملک کے دیگر شہروں میں انگریزوں کی تجارت کا جال پھیلتا گیا۔ اورنگ زیب کے دربار سے ۱۶۹۱ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کو تجارتی ٹیکس (Customs duties) کی معافی کے ساتھ بنگال میں تجارت کے لیے ”فرمان“ حاصل ہو گیا۔ کمپنی نے آگے چل کر تجارت کے ساتھ ساتھ ملک کی سیاست میں بھی مداخلت شروع کی اور بالآخر ۱۷۵۷ء میں جنگ پلاسی اور ۱۷۶۴ء میں بکسر کی لڑائی نے ایسٹ انڈیا کمپنی کو اس ملک پر حکمرانی کا موقع دے دیا۔ مغل صرف نام کے بادشاہ رہ گئے۔ کمپنی سرکار کی عمل داری میں ہندوستانیوں کا زبردست استحصال ہوتا رہا۔ غربت اور افلاس کے ساتھ ساتھ غلامی کی سختی اور ہر طرح کی ذلت سے بھی اہل ملک کا سامنا رہا۔ ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی اسی غلامی سے نجات کی ایک کوشش تھی۔

۱۸۵۷ء کے سانحے کی مختلف توضیحات پیش کی گئی ہیں۔ چند مغربی اور ہندوستانی مورخین نے اسے قومی بغاوت سے تعبیر کیا ہے۔^۲ ایل۔ای۔آر۔ ریڈ نے اسے عیسائیت کے خلاف راسخ العقیدہ مذہبی

۱۔ جامع تاریخ ہند (عہد سلطنت)۔ محمد حبیب/خلیق احمد نظامی، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، دوسرا ایڈیشن ۲۰۰۱ء، ص: ۲۰۰-۲۰۲

۲۔ Homes, Lawrence, Traveyan, Kaye Mallesan منشی جیون لال، معین الدین، درگاداس بنداپادھیائے اور سر سید احمد خاں

ہندوستانیوں کی جنگ قرار دیا ہے۔ جس میں عیسائیت کو غلبہ نصیب ہوا۔ بعض نے اسے نسلی تصادم کا نام دیا جس کا فیصلہ کالے لوگوں کے مقابلے گوروں کے حق میں ہوا۔ ٹی۔ آر۔ ہومز اس خیال کا مؤید ہے کہ یہ تہذیب اور بربریت کے مابین ایک ٹکراؤ تھا۔ (A conflict between civilisation and barbarism) مسٹر جیمز آؤٹرم اور ڈبلیو ٹیلر نے اسے ہندو مسلم سازش کا نتیجہ قرار دیا۔ مارکس وادی مورخین نے اسے فوجیوں اور کاشت کاروں کے جمہوری اتحاد سے تعبیر کیا جو غیر ملکی سامراج سے نجات حاصل کرنے کے لیے عمل میں آیا تھا۔ سر سید احمد خاں کے ہم عصر اور سرکاری حلقوں میں ہندوؤں کے نمائندہ تسلیم کیے جانے والے راجا شیو پرساد نے اسے سپاہیوں کا بلوہ مانا۔ لیکن اکثر موجودہ مورخین نے اسے ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی کا نام دیا ہے۔ توضیحات و تعبیرات کا یہ سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ ہر توضیح کی پشت پر دلائل کا بوجھ بھی ہے اور تعصبات و ترجیحات کا منظر نامہ بھی۔ تاریخی نقطہ نظر سے ان توضیحات کی اپنی اہمیت ہے۔ فکر و نظر کے اختلاف کے باوجود تمام مورخین اس خیال سے متفق ہیں کہ ۱۸۵۷ء کی بغاوت تاریخی، سیاسی، معاشی، تہذیبی اور معاشرتی نقطہ نظر سے غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے۔ یہ سانحہ خواہ بغاوت ہو یا بلوہ، نسلی تصادم ہو یا تہذیبی ٹکراؤ، سامراجیت اور جمہوریت کی کش مکش ہو یا پہلی جنگ آزادی، اس نے ہندوستانی تاریخ کا رخ موڑ دیا۔ وقتاً فوقتاً رونما ہونے والی علاقائی بغاوتوں کے باوجود ہندوستانی معاشرت اور تہذیب کی مثال ٹھہرے ہوئے پانی کی طرح تھی۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامی واقعات نے اس میں پتھر اُچھال دیا، جمود کو توڑ دیا۔ زندگی کے پُرسکون تاروں کو چھیڑا اور بیداری کی ایک نئی لہر پیدا کی۔ فکر و نظر، تہذیب و معاشرت، سیاست و معیشت، علم و تمدن غرض زندگی کا ہر شعبہ انقلاب سے دوچار ہوا۔ اس سانحے کے بعد ملک ایک ایسی راہ پر چل پڑا جس کی منزل غلامی سے نجات اور بیرونی تسلط سے آزادی تھی۔ پین چندرا کا خیال ہے:

”اگر کسی تاریخی واقعہ کی اہمیت اس کی فوری کامیابی تک محدود نہیں تو ۱۸۵۷ء کا غدر بھی

محض ایک تاریخی المیہ نہ تھا، اپنی ناکامی میں اس نے ایک عظیم مقصد کی تکمیل کی، یہ اس

۳۔ بحوالہ: آدھونک بھارت کا اتہاس۔ از پی۔ ایل۔ گرو در اوریش پال، ص: ۲۶۷، اشاعت ۱۹۹۸ء

۴۔ ۵۔ محولہ بالا۔ ص: ۲۷۷

۶۔ بحوالہ: آدھونک بھارت کا اتہاس۔ از پی۔ ایل۔ گرو در اوریش پال، ص: ۲۸۱، اشاعت ۱۹۹۷ء

۷۔ تمرنا شک مولفہ راجہ شیو پرشاد، بحوالہ سہ ماہی اردو ادب (خصوصی شمارہ) انجمن ترقی اردو (ہند) اکتوبر، نومبر، دسمبر ۲۰۰۷ء، ص: ۷۰

قومی آزادی کا محرک بن گیا جس نے وہ حاصل کر دکھایا جو بغاوت حاصل نہ کر سکی تھی۔“ ۸

سامراجیت سے جمہوریت تک کا طویل سفر کئی پرپیچ راہوں سے گزرا۔ اس میں کئی پڑاؤ آئے اور ہر پڑاؤ آگے کے سفر کے لیے نشانِ راہ بنا۔

۱۸۵۷ء کی تباہی اور سناٹے سے نکل کر ملک عوام کی ذہنی و سماجی تعمیر کی طرف راجع ہوا۔ مختلف اوقات میں اٹھنے والی سماجی، مذہبی، علمی اور اصلاحی تحریکات و سیاسی تنظیمیں، سرکار کے ذریعہ کیے گئے سیاسی اور معاشی فیصلے، کسانوں کے اندر پیدا ہونے والی بے اطمینانی، نئی صنعتوں اور کارخانوں کے قیام، اخبارات کی اشاعت، ریل اور ڈاک و تار کے انتظام اور جدید مغربی علوم سے بہرہ ور نوجوانوں کی بڑھتی تعداد نے قومی بیداری کے عمل کو تیز کرنے میں نمایاں کردار انجام دیا۔ عوام کو بیدار کرنے اور انھیں ایک تار میں پرونے کا عمل بتدریج ہوا۔ ۱۸۷۵ء میں دیانند سرتی نے آریہ سماج کی بنیاد ڈالی۔ سرسید نے علی گڑھ تحریک کے مقاصد کی توسیع کرتے ہوئے ایم۔ اے۔ او کالج قائم کیا۔ سوامی وویکانند، گوپال کرشن گوکھلے، سریندر ناتھ بنرجی جیسے رہنما سماجی اور سیاسی افق پر نمودار ہوئے اور ملک میں بیداری کے ساتھ ساتھ نئے خیالات کی روشنی عام ہونے لگی۔ ۱۸۸۵ء میں انڈین سول سروس کے ریٹائرڈ انگریز افسر اے۔ او۔ ہیوم (A.O. Hume) نے انڈین نیشنل کانگریس (Indian National Congress) قائم کی۔ دسمبر ۱۸۸۵ء میں بمبئی میں اس کا جلسہ ہوا اور ڈبلیو۔ سی۔ بنرجی کو صدارت کی ذمہ داری سونپی گئی۔ بقول ڈاکٹر عبدالسلام خورشید اور ڈاکٹر روشن آرا راؤ:

”اس وقت انڈین نیشنل کانگریس کے قیام کے پس پردہ یہ محرک جذبہ کارفرما تھا کہ تعلیم یافتہ طبقے میں اضطراب نے جو سنگین روپ لے رکھا تھا اور جس نے تشدد مظاہروں کی صورت بھی اختیار کر رکھی تھی، وہ کہیں کسی بڑی تحریک کا پیش خیمہ ثابت نہ ہو۔ کانگریس کے بانیوں کا منشا یہ تھا کہ یہ جماعت لوگوں کی توجہ انتہا پسندانہ سیاست سے ہٹائے اور ان کی مساعی پر امن اور آئینی جدوجہد پر مرکوز کر دے اور آگے چل کر یہی جماعت ایک ذمہ دار اپوزیشن کا کردار ادا کرے۔ ذمہ دار اپوزیشن سے مراد یہ تھی کہ یہ انگریزوں کی

۸ بھارت کا سوتلڑا سنگھرش۔ پن چند راو دیگر، راج کمل پرکاش، دہلی ۱۹۹۸ء، ص: ۹

بالادستی قبول کرتے ہوئے اور ان کی برتری تسلیم کرتے ہوئے محض آئینی اصلاحات تک

اپنی جدوجہد محدود رکھے....“^۹

ابتدائی دور میں کانگریس کا رویہ اعتدال پسندی اور میانہ روی پر مبنی تھا لیکن آگے چل کر اس میں سخت گیر نظریے کے رہنما بھی شامل ہو گئے جن میں پن چندر پال، بال گنگا دھر تلک اور لالہ لاجپت رائے (Lal, Bal, Pal) کے نام شامل ہیں۔ اعتدال پسند طبقے کے افراد میں گوپال کرشن گوکھلے کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ آل انڈیا کانگریس کا قیام ۱۸۸۵ء میں اے۔او۔ ہیوم نے گرچہ ”سیفٹی والو“ کی حیثیت سے کیا تھا، اسے نوآبادیاتی ذہنیت کو سمجھنے اور ہندوستان کے عوام کو یک جہت بنانے میں خاصا وقت لگا۔ پن چندر لکھتے ہیں:

”ہندوستان کا ایک راشٹر بننا ایک لمبا تاریخی عمل تھا، اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۸۸۵ء میں کانگریس کے قیام کے ۲۰ سال بعد ۱۹۰۵ء میں بھی گوپال کرشن گوکھلے نے اسی بات پر زور دیا کہ جہاں تک ہو سکے ہمیں زیادہ سے زیادہ لوگوں میں قومی بیداری پیدا کرنی چاہیے اور اسے بڑھانا چاہیے تاکہ مذہب، ذات اور فرقہ کے اختلافات کو پرے رکھ کر وہ متحد ہو سکیں۔ کانگریس کے لیڈروں کو اس بات کا بھی احساس تھا کہ ہندوستان میں جس طرح کے اختلافات پائے جاتے ہیں، ویسی حالت دنیا میں کہیں نہیں ہے۔ اس لیے انھیں ایک الگ قسم کی کوشش کرنی ہوگی، اور بڑے احتیاط کے ساتھ قومی یک جہتی کی پرورش کرنی ہوگی۔“^{۱۰}

نوآبادیاتی حکمران اور اس کے کارپردازوں کو یقین تھا اور وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ ”ہندوستان ایک نہیں ہو سکتا یا آزادی نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ ایک راشٹر نہیں ہے بلکہ یہ محض ایک جغرافیائی لفظ ہے اور سیکڑوں الگ الگ مذاہب اور ذات کے لوگوں کا اجتماع ہے۔“^{۱۱} کانگریس کے ابتدائی دور کے رہنماؤں نے اس الزام کی تردید نہیں کی بلکہ یہ کہا کہ وہ ایک راشٹر بننے کی سمت میں گامزن ہیں۔ کانگریس میں گوپال کرشن گوکھلے

۹ تاریخ تحریک پاکستان حصہ اول۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید/ڈاکٹر روشن آرار او، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد ۱۹۹۳ء، ص: ۸۱-۸۲

۱۰ بھارت کا سوتنہ تانگہ رش۔ ص: ۴۱

۱۱ محولہ بالا۔ ص: ۴۵

اور سریندر ناتھ بھرجی جیسے بعض روشن خیال اور کھلے ہوئے ذہن کے اشخاص بھی موجود تھے جو بالحاظ مذہب و ملت ایک مشترکہ ہندوستانی قومیت کی تشکیل کے آرزو مند تھے۔ سریندر ناتھ بھرجی قوم پرستی کے لیے یہ ضروری سمجھتے تھے کہ:

”ملک کے باشندوں میں برادرانہ یک جہتی کے جذبات پائے جاتے ہوں۔“^{۱۲}

لیکن ۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے حالات کا معروضی نقطہ نظر سے اگر تجزیہ کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ ہماری قومی قیادت اپنے اپنے مخصوص مذہبی طبقوں کے مفادات اور مستقبل کے اندیشوں کو بھی پیش نظر رکھتی تھی۔ بعض مورخین نے آریہ سماج، شدھی تحریک اور بال گنگا دھر تلک کی شیواجی سے گہری عقیدت وغیرہ کو اسی عینک سے دیکھا ہے۔ اسی طرح تاریخی واقعات ہمیں یہ بھی بتاتے ہیں کہ ۱۸۷۲ء میں بنگال کے سنیا سیوں نے ایک تحریک شروع کی تھی اور اس کا اثر رنگ پور سے ڈھاکہ تک پھیلا ہوا تھا۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید/ ڈاکٹر روشن آراؤ نے لکھا ہے کہ:

”اس تحریک کے پانچ سات ہزار مسلح افراد نے بوگرہ اور مین سنگھ میں بڑی لوٹ مچائی۔

ان کا مقصد یہ تھا کہ انگریزوں کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو بھی ختم کیا جائے۔ دو سال تک

اس تحریک کی بہت گرما گرمی رہی۔ اس کے بعد یہ لوگ بنگال و بہار سے نکلے اور مرہٹوں

میں جا ملے۔“^{۱۳}

چنانچہ بنکم چندر چٹرجی نے ۱۸۸۲ء میں اپنا ناول ”آئندہ مٹھ“ لکھا جس میں مسلمانوں کے خلاف زہر افشانی کی گئی ہے۔ اس ناول کی کہانی بھی سنیا سیوں کی اسی تحریک کے گرد گھومتی ہے جس کا ذکر سطور بالا میں ہو چکا ہے۔ اس ناول کے کردار آپس میں مسلمانوں کے خلاف زہر اُگلتے رہتے ہیں اور اس ملک سے انھیں پوری طرح نیست و نابود کر دینے کی فکر میں رہتے ہیں۔ اس میں یہ مکالمہ بھی ہے کہ:

”وہ دن کب آئے گا جب ہم مسجدوں کو مسمار کریں گے اور ان کی جگہ رادھا اور مہادیو

کے مندر بنائیں گے۔“^{۱۴}

^{۱۲} بحوالہ: ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی۔ جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار۔ ترقی اردو بیورو، نئی دہلی ۱۹۸۵ء، ص: ۹۵

^{۱۳} تاریخ تحریک پاکستان۔ حصہ اول، ص: ۷۴

^{۱۴} محولہ بالا۔ ص: ۷۵

مشہور مورخ آر۔ سی۔ مجمدار نے یہ بھی بتایا ہے کہ بنکم چندر چٹرجی نے ۱۸۷۲ء میں بنگالی زبان میں ایک مقالہ بعنوان: ”بھارت کی ذلت، اس نے آزادی کیسے کھوئی؟“ لکھا تھا۔ اس میں نیشنلزم (Nationalism) کا تصور انھوں نے اس انداز سے پیش کیا:

”میں ہندو ہوں، آپ ہندو ہیں..... اور ایسے لاکھوں ہندو موجود ہیں۔ جو چیز ان کے لیے اچھی ہے وہ میرے لیے اچھی ہے، جو چیز ان کے لیے بری ہے وہ میرے لیے بری ہے۔ پس مجھے وہ کام کرنا چاہیے جو سارے ہندوؤں کے لیے مفید ہے اور اس چیز سے گریز کرنا چاہیے جو کسی بھی ہندو کے لیے بری ہے..... اگر یہ درست ہے تو پھر ہندوؤں کا فرض ہے کہ آپس میں صلاح مشورہ کریں، کسی ایک پالیسی پر اتفاق کریں اور ایک مشترکہ راہ عمل طے کریں، یہ تصور نیشنلزم یا قوم پرستی کا پہلا نصف حصہ ہے۔“

”ہندوؤں کے علاوہ بھی دنیا میں بہت سی قومیں ہیں جو چیز ان کے لیے اچھی ہے، ضروری نہیں کہ ہمارے لیے اچھی ہو۔ بہت سی ایسی باتیں ہیں جو ان کے لیے اچھی ہیں، ہمارے لیے بری ہیں۔ ایسے میں ہمارا فرض ہے کہ انھیں اچھی باتوں سے محروم کریں۔ اگر اس سے یہ لازم آئے کہ ہم دوسری قوموں پر ظلم کریں تو ہمیں اس سے گریز نہیں کرنا چاہیے۔ اسی طرح جو چیز ہمارے لیے اچھی ہے وہ ان کے لیے برائی کا موجب ہو سکتی ہے، اس کے باوجود ہمیں اپنی قوم کی بھلائی کے لیے کام سے نہیں رکتا ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور قوم کو نقصان پہنچایا جائے تو ہم ضرور ایسا کریں گے۔ یہ نیشنلزم یا قوم پرستی کا دوسرا نصف حصہ ہے۔“ ۱۵

”آئندہ مٹھ“ کے تعلق سے مجمدار نے بھی یہ لکھا ہے کہ:

”..... یہ ناول مسلمانوں کے خلاف تھا..... بنکم چندر چٹرجی کا نیشنلزم ہندوستانی نہیں، ہندو تھا۔ یہ حقیقت اس کی دوسری تحریروں سے بھی واضح ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ مسلمانوں کے ہاتھوں ہندوستان کی غلامی کے خلاف ایک جذباتی اظہار پر مشتمل ہیں۔ اس کے ناولوں اور مضامین میں بار بار کہا جاتا تھا کہ جس دن سے مسلمانوں کا راج شروع ہوا وہی

۱۵۔ تاریخ تحریک آزادی ہند۔ جلد اول، ص: ۳۳۴، بحوالہ: تاریخ تحریک پاکستان۔ حصہ اول، ص: ۷۳-۷۴

دن سے ہماری عظمت کا آفتاب غروب ہو گیا۔ ان تحریروں میں اکثر مسلمانوں کی مخالفت کی جاتی تھی اور بعض اوقات مسلمانوں کے خلاف نہایت اہانت آمیز باتیں بھی لکھی جاتی تھیں۔ اس کے بعض ناولوں کے پلاٹ مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان تاریخی جنگوں کے گرد گھومتے تھے مثلاً بنگال پر بختیار خلجی کا حملہ، راجپوتوں کے خلاف اورنگ زیب کی جنگ وغیرہ اور قاری کو بھی اس بات پر شبہ نہیں ہو سکتا تھا کہ مصنف کی ہمدردی کس طرف ہے۔“ ۱۶

اسی طرح ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی کا بھی یہی خیال ہے کہ:

”..... بنکم چندر چٹرجی نے اپنی تحریروں اور تصنیفوں کے ذریعہ ہندو قوم پرستی کو بہت

زیادہ تقویت پہنچائی..... ہندو بنگالیوں میں جارحانہ قوم پرستی کا جذبہ پیدا کیا۔“ ۱۷

بیش تر مورخین نے نیشنل کانگریس کے سلسلے میں سرسید احمد خاں کے رویے کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور انھیں طرح طرح سے مطعون کرنے کی کوشش کی ہے لیکن سرسید کے اندیشے بھی کچھ غلط نہیں تھے۔

۱۸۸۳ء میں انھوں نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا:

”فرض کیجیے تمام انگریز ہندوستان کو چھوڑ دیتے ہیں.... تو پھر ہندوستان کا حکمراں کون

ہوگا؟ کیا موجودہ حالات میں یہ ممکن ہے کہ دو قومیں، ہندو اور مسلمان ایک ہی تخت پر

بیٹھیں اور اقتدار میں برابر کی شریک ہوں، یقیناً نہیں۔ ضرورت اس بات کی ہوگی کہ

ایک قوم دوسری قوم کو فتح کرے اور کچل دے۔ یہ اُمید کرنا ناممکن اور ناقابل تصور ہے کہ

دونوں اقتدار میں برابر کی شریک ہو سکتی ہیں۔“ ۱۸

سرسید نے تمام حالات کا کھلے ذہن کے ساتھ جائزہ لے کر ہی یہ فیصلہ کیا تھا کہ مسلمانوں کو سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینے کے بجائے اپنی ساری توجہ تعلیمی تحریک پر مرکوز کرنی چاہیے۔ بقول پنڈت جواہر لال نہرو:

۱۶ محولہ بالا۔ ص: ۳۴۱، بحوالہ: تاریخ تحریک پاکستان۔ حصہ اول، ص: ۷۶-۷۷

۱۷ جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار۔ ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی، ص: ۱۴

۱۸ بحوالہ: تاریخ تحریک پاکستان۔ حصہ اول، ص: ۹۵-۹۶

”سرسید کا یہ فیصلہ کہ تمام کوششیں مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آراستہ کرنے پر صرف کردہنی چاہئیں، یقیناً درست اور صحیح تھا۔ بغیر اس تعلیم کے، میرا خیال ہے کہ مسلمان جدید طرز کی قومیت کی تعمیر میں کوئی موثر حصہ نہیں لے سکتے تھے بلکہ یہ اندیشہ تھا کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے، جو تعلیم میں بھی ان سے آگے تھے اور معاشی اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط تھے۔“ ۱۹

سرسید نے جمہوری اور انتخابی اداروں کے قیام یا نیشنل کانگریس کے خلاف جو رائے قائم کی تھی اسے موجودہ دور میں تو رجعت پسندانہ قرار دیا جاسکتا ہے لیکن اس سلسلے میں کچھ ان کے اپنے دلائل تھے جنہیں یکسر مسترد بھی نہیں کیا جاسکتا۔ ”تاریخ تحریک پاکستان (حصہ اول)“ کے مصنفین کے بقول:

”..... سرسید کے دلائل بہت جاندار تھے۔ جن ملکوں میں ایک ایک قوم آباد ہوتی ہے، وہاں جمہوریت آئے تو نہ اکثریت مستقل ہوتی ہے نہ اقلیت۔ جو گروہ آج اکثریت میں ہے وہ کل اقلیت میں ہو سکتا ہے اور آج جو اقلیت میں ہے وہ کل اکثریت میں ہو سکتا ہے لیکن جہاں دو قومیں آباد ہوں، ایک غالب اکثریت میں ہو اور دوسری اقلیت میں تو اقلیت یہ کیسے مقدر کر سکتی ہے کہ وہ کبھی اکثریت کا روپ لے سکتی ہے۔ پس یہ بات تو جمہوریت کی روح بھی کے منافی ہے کہ اکثریت مستقل طور پر اکثریت میں ہو، اقلیت ہمیشہ کے لیے اقلیت میں رہے۔ یہ تو جمہوریت نہیں غلامی ہے۔“ ۲۰

مسلمانوں کو ملک کے سیاسی معاملات میں متحرک ہونے کی ضرورت اس وقت پیش آئی جب ۱۸۹۲ء میں انڈین کونسل ایکٹ کے تحت برطانوی سرکار نے ہندوستان میں نمائندہ طرز حکومت (Representative form of Govt.) کی تشکیل کا ارادہ ظاہر کیا۔ اس وقت تک سرسید کے اثر سے مسلمانوں نے اپنی توجہ تعلیمی تحریک پر مرکوز رکھی تھی اگرچہ چند مسلمان کانگریس کی سرگرمیوں میں بھی دلچسپی لے رہے تھے۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید اور ڈاکٹر روشن آراؤ نے نیشنل کانگریس کے قیام کے پس منظر اور اس کی تاریخ کا تجزیہ کر کے یہ نتائج اخذ کیے ہیں:

۱۹ میری کہانی حصہ دوم۔ پنڈت جواہر لال نہرو، ص: ۳۱۵، بحوالہ: مسلمانوں کا روشن مستقبل، سید طفیل احمد منگلوری، مطبع علمی دہلی، ۱۹۳۵ء، ص: ۲۸۶

۲۰ تاریخ تحریک پاکستان۔ حصہ اول، ص: ۹۳

”اول: مغربی تعلیم میں پیش پیش رہنے کی وجہ سے ہندوؤں میں سیاسی بیداری پیدا ہوئی اس لیے سیاسی جماعتوں بالخصوص انڈین نیشنل کانگریس کی بنیاد انہی نے رکھی لیکن اس انداز میں کہ انگریز کے ساتھ تعلقات خوش گوار رہیں اور فوائد حاصل ہوتے رہیں۔

دوم: کانگریس آزادی نہیں، آئینی اصلاحات چاہتی تھی تاکہ جس بالائی تعلیم یافتہ طبقے کی وہ نمائندگی کرتی تھی، اسے اقتدار میں کسی قدر حصہ مل جائے۔

سوم: کانگریس کے کردار کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ بنگال میں جو انتہا پسند عناصر پیدا ہو چکے تھے، ان میں انگریز کی مخالفت میں شدت کو گھٹایا جائے۔

چہارم: کانگریس جس قسم کے مطالبات کرتی تھی، وہ بظاہر سب کی بھلائی کے لیے تھے لیکن حقیقت میں ان سے صرف ہندوؤں کو فائدہ پہنچ سکتا تھا۔

پنجم: اس کے باوجود مسلمانوں کا ایک طبقہ اس میں شامل ہوا لیکن جب بال گنگا دھرتک کی حریت پسندی نے محض ہندو قومیت اور ہندو راج کا لبادہ اوڑھ لیا تو مسلمان بدظن ہوتے چلے گئے اور کانگریس میں ان کی دلچسپی کم ہو گئی۔“ ۲۱

مندرجہ بالا سطور میں جو نتائج اخذ کیے گئے ہیں ان میں جزوی صداقت تو ہو سکتی ہے لیکن اس قسم کے مسائل کافی حساس اور متنازعہ فیہ ہوتے ہیں۔ جہاں تک بال گنگا دھرتک کی ”ہندو قومیت اور ہندو راج کے لبادے“ کا معاملہ ہے (جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ہے) اس سلسلے میں ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی کا یہ اقتباس بھی اہمیت سے خالی نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”ان (بال گنگا دھرتک) کے نزدیک قوم پرستی تمام تر نفسیاتی اور روحانی تصور ہے۔ پہلے قبیلوں کے افراد میں محبت اور یگانگت کا جو جذبہ اپنے قبیلے کے لیے پایا جاتا ہے وہی جذبہ اب افراد میں اپنی قوم کے لیے پایا جاتا ہے..... ہندوستانی قوم پرستی کی بنیاد روحانیت پر ہے۔ ہندوستانی تیوہاروں سے بھی اس جذبے کو بہت زیادہ تقویت پہنچتی ہے۔ ان تیوہاروں کے منانے سے لوگوں میں اتحاد کا بے پناہ جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

شیواجی کی تقریب منانے کے جواز میں انھوں نے یہ دلیل پیش کی کہ نئی نسلوں کا فرض ہے کہ وہ اپنے عظیم بزرگوں کے عظیم کارناموں کو یاد رکھیں اور ان کے نصب العین کے مطابق چلنے کی کوشش کریں..... انھوں نے کھل کر تردید کی کہ شیواجی کی تقریب منانے کے یہ معنی نہیں کہ وہ کسی بھی اعتبار سے مسلمانوں کے خلاف ہیں۔ ان کے خیال میں شیواجی کی جدوجہد محض شہنشاہیت کے خلاف تھی نہ کہ مسلمانوں کے خلاف.....

اگرچہ وہ احیاء ہندویت کے علم بردار تھے لیکن مسلم دشمن کسی طرح نہ تھے۔ حسرت موہانی ان کے پرجوش مقلد تھے اور وہ کہتے تھے کہ تک دوسرے تمام ہندو لیڈروں سے کہیں زیادہ بلند اور فراخ دل ہیں اور ان میں تنگ نظری بالکل نہیں پائی جاتی۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے ۱۹۱۶ء میں مسلم لیگ اور کانگریس میں مفاہمت کرانے میں بہت زیادہ نمایاں حصہ لیا، بلکہ یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ یہ سمجھوتہ بہت بڑی حد تک ان ہی کی کوششوں اور ان ہی کی فراخ دلی کی وجہ سے ہوا۔ انھوں نے مسلم لیڈروں کے مطالبات کو تسلیم کر لیا، اس طرح سے خلافت کے مسئلے میں انھوں نے کھل کر مسلمانوں کی حمایت کی اور علی برادران کی رہائی کا مطالبہ کانگریس کے اجلاس میں پیش کیا۔“ ۲۲

اس اقتباس میں زیر بحث دور سے کچھ آگے کے واقعات بھی آگئے ہیں لیکن ان واقعات سے تلک کی ایک صاف ستھری امیج قائم کی جاسکتی ہے۔ ویسے تو یہ باور کر لینے میں ہمیں کوئی تاثر نہیں ہے کہ نیشنل کانگریس بلا تخصیص مذہب و ملت تمام اہل ملک کو ساتھ لے کر چلنا چاہتی تھی اور اجتماعی مقاصد اور مفاد عامہ کے حصول پر اس نے اپنی توجہ مرکوز رکھنے کی کوشش کی تھی لیکن ۱۶ اکتوبر ۱۹۰۵ء کو جب لارڈ کرزن (Lord Curzon) نے "Royal Proclamation" کے ذریعہ بنگال کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تو کانگریس نے اس کی زبردست مخالفت کی جس کے نتیجے میں مسلمانوں کے دلوں میں پھر کانگریس کے تعلق سے شکوک و شبہات بیدار ہوئے اور بدگمانی کا احساس بھی پیدا ہوا۔

تقسیم بنگال کے جواز اور عدم جواز پر بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ لارڈ کرزن کو سامراجی ذہنیت کا وائس رائے کہا جاتا ہے۔ انھوں نے برطانوی شہنشاہیت کے حدود اور اختیارات کو وسیع اور مستحکم کرنے کی

۲۲ جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار۔ ص ۱۳۶-۱۳۸

غرض سے بنگال کو تقسیم کیا تھا لیکن ہاشم قدوائی کے بقول:

”بنگال کی تقسیم کے ذریعہ انھوں (لارڈ کرزن) نے بنگالیوں کے اتحاد کو پارہ پارہ کرنے اور نظم و نسق میں ان کے غلبے کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ چوں کہ ہندو بنگالی، حکومت کے شدید مخالف تھے اس لیے ان کا زور توڑنے کے لیے کرزن نے ہندو مسلمان کو لڑانا چاہا اور اس غرض سے مشرقی بنگال کا مسلم اکثریت والا صوبہ بنانے کا منصوبہ بنایا تاکہ حکومت کو اس صوبے کے مسلمانوں کی حمایت حاصل رہے.....“ ۲۳

تقسیم بنگال کے واقعے اور اس کے اسباب کو ڈاکٹر عبدالسلام خورشید اور ڈاکٹر روشن آراؤ نے کچھ اس انداز سے پیش کیا ہے:

”تقسیم بنگال کی وجہ کیا تھی؟ اس سلسلے میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ متحدہ بنگال ایک بہت بڑا صوبہ تھا۔ اس کا رقبہ ایک لاکھ ۸۹ ہزار مربع میل تھا اور آبادی سات کروڑ اسی لاکھ۔ اتنے بڑے صوبے کا انتظام سنبھالنا ناممکن تھا۔ یہاں تک کہ بنگال کا گورنر اپنے بیچ سالہ دور حکومت میں ڈھا کہ اور چائگام جیسے اہم علاقوں کا صرف ایک بار دورہ کر سکتا تھا۔ مشرقی بنگال کے آبی راستے اس قابل نہیں تھے کہ ان سے علاقے کی بہبود کا کام لیا جاسکتا بلکہ یہ راستے غیر محفوظ بھی تھے، چنانچہ یہاں آئے دن دریائی قزاق تجارتی قافلوں کو لوٹ لیتے تھے اور چوں کہ دارالحکومت کلکتہ میں تھا اس لیے نظم و نسق پر کوئی خاص توجہ نہیں دی جاسکتی تھی۔ تقسیم بنگال کا مسئلہ عرصہ دراز سے زیر غور تھا، چنانچہ جب پہلی مرتبہ ۱۹۰۳ء میں یہ تجویز باقاعدہ طور پر سامنے آئی تو اس کے خلاف غیر مسلموں نے عرضداشتوں پر عرضداشتیں پیش کیں لیکن گورنر جنرل لارڈ کرزن نے مشرقی بنگال کا دورہ کیا، خود تمام حالات کا جائزہ لیا اور ڈھا کہ میں ایک تقریر کے دوران میں کہا کہ تقسیم کی تجویز پر عمل ہو گیا تو ڈھا کہ نئے صوبے کا دارالحکومت بن جائے گا۔ اس علاقے میں ایک نئی اور خود کفیل حکومت قائم ہو جائے گی اور اس سے مشرقی بنگال کے مسلمان ایک ایسے اتحاد سے آشنا ہو جائیں گے جو پرانے مسلمان بادشاہوں اور والیوں کے دور کی یاد تازہ کر دے گا۔“ ۲۴

۲۳ جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار۔ ص: ۱۴۰

۲۴ تاریخ تحریک پاکستان۔ حصہ اول، ص: ۱۰۵

اس تقسیم کی مخالفت کے اسباب کا ذکر بھی محولہ بالا کتاب میں کچھ اس طرح ہے:

”..... بہت سے انگریزوں نے بھی اس (تقسیم) کے خلاف آواز بلند کی جس میں کلکتہ کے دو انگریزی روزنامے ”دی سٹیشنر“ اور ”دی انگلش مین“ پیش پیش تھے۔ اس مخالفت کی بڑی وجہ ان کا یہ خوف تھا کہ ڈھاکہ سے نئے اخبار نکل آئیں گے اور ان کا کاروبار متاثر ہوگا۔ تقسیم کے خلاف ہندوؤں کی سب سے بڑی دلیل یہ تھی کہ اس سے ہندو بنگالی قومیت کو ضعف پہنچے گا اور ترقی یافتہ ہندو کی سیاسی اُمنگوں میں مشرقی بنگال کے مسلمان حائل ہو جائیں گے۔ ہندوؤں نے اس کے خلاف کئی جلسے کیے اور ایک جلسے کی صدارت کرتے ہوئے مہاراجہ آف قاسم بازار، مہندر چندرنندی نے تو صاف صاف کہہ دیا کہ ”نئے صوبے میں مسلمان غالب ہوں گے۔ بنگالی ہندو اقلیت میں رہ جائیں گے، ہم خود اپنی دھرتی پر اجنبی بن جائیں گے۔ میں تو اس تصور سے لرز اٹھتا ہوں اور مجھے اپنی نسل کے مستقبل کے بارے میں طرح طرح کے وسوسے پیدا

ہو رہے ہیں۔“ ۲۵

انڈین نیشنل کانگریس نے بھی تقسیم بنگال کی مخالفت کی۔ عبدالسلام خورشید نے کانگریس کے اس رویے پر اپنا رد عمل یوں ظاہر کیا ہے:

”انڈین نیشنل کانگریس کا دعویٰ تھا کہ وہ تمام ہندوستانیوں کی نمائندہ ہے لیکن تقسیم بنگال کے مسئلے پر اس نے ڈٹ کر ہندوؤں کا ساتھ دیا اور اس طرح اپنا ہندو رنگ اور ہندو تعصب زیادہ واضح کر دیا لیکن جیسا کہ کانگریس کا طریقہ تھا، وہ تفرقہ پرستانہ پروگرام کو قوم پرستانہ روپ دیتی تھی چنانچہ اس نے سودیشی تحریک کا آغاز کیا.... تحریک کا پروگرام یہ تھا کہ لوگ بدیشی مصنوعات کا بائیکاٹ کریں اور سودیشی مصنوعات کی سرپرستی کریں۔ اس پروگرام سے کس کو اختلاف ہو سکتا تھا؟ ہر کوئی چاہتا تھا کہ انگریزی مال کا بائیکاٹ کر کے سامراجی استحصال اور لوٹ مار کی روک تھام کی جائے لیکن یہ کوئی آزادی کی تحریک نہیں تھی۔ کانگریس نے صاف صاف کہہ دیا کہ جب تک بنگال کی تقسیم کا فیصلہ

واپس نہیں لیا جاتا، سودیشی تحریک جاری رہے گی۔ گویا مقصد قومی نہیں تھا، فرقہ پرستانہ

تھا۔ اس لیے قدرتی طور پر مسلمانوں نے اس کی مخالفت کی۔“ ۲۶

سریندر ناتھ بنرجی نے بھی لارڈ کرزن کی سامراجی پالیسیوں کی مذمت کرتے ہوئے تقسیم بنگال کی شدید مخالفت کی اسی لیے انھیں سرکاری حلقوں میں "Surrender Not" بنرجی کہا جاتا تھا^{۲۷}۔

نیشنل کانگریس پر انگشت نمائی کی جاتی ہے کہ اس نے تقسیم بنگال کی مخالفت کو سودیشی تحریک کا خوبصورت رنگ دے دیا اور پھر اس سلسلے میں یہ بھی ہوا کہ بنکم چندر چٹرجی نے ”آنند مٹھ“ میں ”وندے ماترم“ کا جو نعرہ دیا تھا وہی ۱۹۰۵ء سے ہماری قومی تحریک کا نعرہ بن گیا جس کا مسلمانوں پر شدید رد عمل بھی ہوا۔ خوش گمانی و بدگمانی اور اعتماد و عدم اعتماد کے ان ہی پُر پیچ اور ناہموار راستوں سے ہماری قومی تحریک کا کارواں آگے بڑھتا رہا جس میں پے بہ پے سخت مقامات بھی آئے۔ ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کا قیام اور مسلمانوں کے جداگانہ انتخاب کا مسئلہ شملہ وفد (Shimla Delegation, Oct. 1906)، انڈین کونسلز ایکٹ یا منٹو مارلے اصلاحات (Indian Councils Act or Minto-Morley Reforms, 1909) اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ اگر یہ سب نہ ہوا ہوتا تو بہتر تھا لیکن جو کچھ ہوا اسے خواص یا عوام کی کوئی طاقت روک بھی نہ سکی۔ مسلم لیگ پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ انگریزوں کی وفادار، فرقہ پرست اور دقیاوسی قسم کے مسلمانوں کی سیاسی جماعت تھی (Loyalist, Communal and conservative Political Organization) جس نے تقسیم بنگال کی حمایت کی، سودیشی تحریک کی مخالفت کی، اپنی جماعت اور قوم کے مفاد کے تحفظ کے لیے خصوصی مراعات کی طلب گار ہوئی اور مسلمانوں کے لیے علاحدہ حق انتخاب کا مطالبہ کیا۔ یہ اعتراضات اگرچہ بجا ہیں لیکن جو کچھ ہوا اسے اس زمانے کے حالات کا نتیجہ ہی سمجھنا چاہیے اور جہاں تک اعتراضات کا معاملہ ہے وہ فی زمانہ کانگریس کے رویے اور اس کی پالیسیوں پر بھی ہوتے رہے۔ کانگریس کے تعلق سے تقسیم بنگال ہی کے سلسلہ میں آئی۔ ایف۔ ایس (ریٹائرڈ) منصور احمد کا یہ اقتباس دیکھیے:

”تقسیم بنگال کے خلاف کانگریس کی تحریک و شورش نے کچھ مسلمانوں کے دل میں یہ

سوال پیدا کیا کہ کیا کانگریس عمومی طور پر صرف ہندوؤں کے مفاد سے ہی وابستہ ہے؟ کیا یہ ایک ہندو تنظیم ہے؟ اور جیسے جیسے تقسیم بنگال والی شورش بڑھتی گئی، یہ سوال زیادہ سے زیادہ ابھر کر سامنے آتا گیا۔ یہ اس لیے بھی کہ بنگال کے مشرقی حصوں کی مسلمان آبادی اکثر ویش تر غریب کسانوں پر مبنی تھی جب کہ ہندو زمین دار فیوڈل (Feudal) کلاس کے لوگ تھے اور جیسا کہ ان دنوں کے ہندوستان میں عام رویہ تھا، زمین دار اپنی رعیت کے ساتھ جبر و باؤ کا برتاؤ روا رکھتا تھا۔ صوبے کی تقسیم سے مشرقی حصے کے مسلمان کسانوں اور مزدوروں کو راحت کا احساس ہوا تھا کہ اب ان کی (یعنی مسلمانوں کی) اکثریت کا کچھ تو اثر ان کے جابر زمین داروں پر پڑے گا..... ہندو جو تقسیم شدہ بنگال میں اقلیت میں تھے، مسلمانوں سے دس گنا زیادہ ملازمتوں پر قابض تھے۔ عدلیہ میں ہندو، مسلمان کے مقابلے میں پانچ گنا زیادہ تھے، بیرٹری اور وکالت میں تو ہندوؤں کی مونوپولی (Monopoly) تھی۔

یہی حالات تھے جن میں مسلمانوں کو احساس ہوا کہ تعلیمی ترقی اور سماجی اصلاح سے پرے بھی ان کے مسائل تھے جو سیاسی دائرہ عمل میں آتے تھے لہذا صرف سرسید والے پروگرام سے کام نہیں چل سکتا۔.....“ ۲۸

تقسیم بنگال کے معاملے پر چاروں طرف سے جو ہنگامہ اٹھ کھڑا ہوا تھا اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۹۱۲ء میں شاہی فرمان کے ذریعہ اس کی ترمیم ہو گئی۔

بیسویں صدی کا ابتدائی دور ہندوستان میں بیداری کی لہر اور سیاسی سرگرمیوں کے لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ خلافت عثمانیہ پر سامراجی طاقتوں کی یورش، کانپور مسجد کا سانحہ اور اس سے قبل تقسیم بنگال کی ترمیم یہ سب ایسے واقعات تھے جن سے مسلمانوں کی سیاست نے بھی ایک نیا رخ کر لیا۔ ستمبر ۱۹۱۶ء میں ڈاکٹر انی بیسنٹ (Dr. Annie Besant) کی تحریک پر ہوم رول لیگ (Home Rule League) قائم ہوئی جس کی کمان بعد میں گنگا دھر تلک نے سنبھالی اور نعرہ دیا کہ:

۲۸ تقسیم ہند ۱۹۴۷ء، کیا اصلاً مسلمان ہی اس کے ذمہ دار ہیں؟ منصور احمد، آئی۔ ایف۔ ایس (ریٹائرڈ)، کتاب بھون، دریا گنج، نئی دہلی

"Swaraj is my birth right and I will have it."

(سوراج ہمارا پیدائشی حق ہے اور ہم اسے حاصل کر کے رہیں گے)

اس تحریک میں مسلم لیگ سے بھی شرکت اور تعاون کے لیے درخواست کی گئی۔ چوں کہ پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ء) کے آغاز سے اہل ملک کو یہ اُمید ہو گئی تھی کہ حکومت برطانیہ ہندوستان کے سیاسی مسئلے پر بھی غور و خوض سے کام لے گی لہذا ہندوستان کا آئینی نقشہ اور اس کے خدو خال معین کرنے کے لیے ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ میں نیشنل کانگریس اور مسلم لیگ نے متحدہ محاذ قائم کرنے کی غرض سے آپس میں سمجھوتہ کیا جسے Lucknow Pact 1916 (میثاق لکھنؤ ۱۹۱۶ء) کا نام دیا گیا۔ مسلم لیگ اپنے ابتدائی دور میں برطانوی حکومت کی وفادار جماعت سمجھی جاتی تھی لیکن لیگ کے حامیوں نے جب یہ تجربہ کر لیا کہ انگریزی سرکار ان کے جذبات، مفادات اور وفاداری کا کچھ لحاظ نہیں رکھتی تو مسلم لیگ کے رویے میں فطری طور پر یہ نمایاں تبدیلی پیدا ہوئی۔ ۱۹۱۶ء میں مسلم لیگ کانگریس کے ساتھ ایسا اتفاق اور اتحاد پہلی بار دیکھنے میں آیا۔ چنانچہ لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ آگرہ میں جناب ابراہیم رحمت اللہ نے ہندو مسلم اتحاد پر خاصا زور دیا اور جن خیالات کا اظہار کیا ان کا خلاصہ یہ تھا:

”جہاں تک جداگانہ انتخاب کا تعلق ہے، وہ مسلمانوں کے تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ کانگریس نے اس کی مخالفت کر کے مسلمانوں سے مفاہمت کا ایک اہم موقع گنوا دیا۔ بہر حال، مسلمان ہندوستان کے مجموعی مفادات کے سلسلے میں ہندوؤں سے تعاون کرتے رہے ہیں۔ جو قراردادیں کانگریس اور مسلم لیگ نے سال بہ سال منظور کیں ان کا موازنہ کریں تو اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ مسلمانوں نے مخلصانہ تعاون جاری رکھا۔ ہم نے بڑے بھائی کے سلسلے میں اپنی ذمہ داریاں پوری کیں اور اگر ہم سے کوئی کوتاہی ہوئی تو اس کا بھی ازالہ کر سکتے ہیں لیکن دونوں قوموں کے درمیان برادرانہ تعلقات یک طرفہ چیز نہیں ہیں۔ ہم بھی بڑے بھائی سے یہ کہنے کا حق رکھتے ہیں کہ وہ یہ جاننے کے لیے اپنے ماضی پر نظر ڈالے کہ اس نے کہاں تک مسلمانوں کے بارے میں اپنے فرائض ادا کیے ہیں۔“ ۲۹

۲۹ تاریخ تحریک پاکستان۔ حصہ اول، ص ۱۵۲-۱۵۳

محمد علی جناح نے لکھنؤ کے اجلاس میں صدارتی خطبہ پیش کیا جس میں یہ خیال بھی ظاہر کیا کہ:

”..... میرے نزدیک اس جماعت (مسلم لیگ) پر ”علاحدگی پسندی“ کا الزام لگانا

سراسر غلط تھا۔ قومی مساعی میں ایک اقلیت کی شمولیت، تحفظ کے مکمل احساس کے بغیر

ناممکن ہے اور یہ احساس اس صورت میں پیدا ہو سکتا ہے کہ ایک قوم کی حیثیت سے اپنے

سیاسی وجود کے تعین کے لیے مسلمانوں کو مناسب اور موثر تحفظات حاصل ہوں۔“ ۳۰

میثاق لکھنؤ کے نتیجے میں برطانوی سرکار کی پالیسی میں کچھ نرمی آئی اور امپیریل لیجسلیٹو کاؤنسل کے ارکان کی تعداد میں اضافہ اور لوکل سیلف گورنمنٹ کے تعلق سے راہ ہموار ہوئی۔ کانگریس سے معاہدے کے بعد مسلمان اس بات پر خوش تھے کہ نیشنل کانگریس نے پہلی بار مسلمانوں کے جداگانہ انتخاب کے اصول کو تسلیم کر کے اس نزاع کو حل کر دیا اور مسلمانوں کو ہندو اکثریت کے صوبوں کے ساتھ ساتھ مرکز میں بھی پاسنگ کا حق مل گیا لیکن بعد میں پتہ چلا کہ پاسنگ ملنے کے باوجود ہندو اکثریتی صوبوں میں وہ اقلیت میں ہی رہے اس کے برخلاف مسلم اکثریت والے صوبوں میں جب یہی حق ہندوؤں کو دیا گیا تو ان صوبوں میں بھی مسلمانوں کی اکثریت باقی نہ رہ سکی اور اس طرح ہندوستان کے کسی بھی صوبے میں مسلمانوں کو اکثریت حاصل نہ ہو سکی۔ اس زمانے کے سیاسی اور ملکی حالات پر سید عابد حسین کا یہ تبصرہ بھی معنی خیز ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”..... تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کے ذہن میں دفعتاً انقلاب پیدا ہو گیا۔ سیاسی محکومیت

کے شدید احساس کے ساتھ ان کے دل میں اپنی ذہنی محکومیت کا احساس پیدا ہوا اور کامل

سیاسی آزادی کی خواہش کے پہلو بہ پہلو تہذیبی آزادی کی خواہش جاگ اُٹھی۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوا کہ تعلیم یافتہ طبقہ جسے اب تک مذہبی طبقوں سے اور عوام سے وحشت تھی اب

ان دونوں کی طرف متوجہ ہوا تا کہ بدیسی طاقت کی مخالفت میں ان کا ساتھ دے اور

بدیسی حکومت کی مخالفت میں انھیں اپنے ساتھ لے۔ چند سال تک نئی روشنی اور پرانی

روشنی کے ہندوؤں اور مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی تحریکیں اس طرح گھل مل کر ملک کی

آزادی کے لیے کام کرتی رہیں کہ معلوم ہوتا تھا، ہندوستانی روح کے اندر سے متحدہ

قومیت اور قومی تہذیب کا چشمہ نئے سرے سے جوش و خروش کے ساتھ اُبلنے لگا لیکن

حقیقت میں یہ کوئی یک رنگ چشمہ نہ تھا بلکہ مختلف رنگوں کے سوتے تھے جو اتفاق سے یکجا

ہو کر تھوڑی دور تک ساتھ بہتے رہے اور پھر الگ الگ ہو گئے۔“ ۳۱

یہاں یہ اشارہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ محمد علی جناح جنہوں نے میثاق لکھنؤ کے سلسلے میں بڑا ہی مثبت رول انجام دیا تھا، ان کا مسلم لیگ کے قیام کے سلسلے میں کوئی ہاتھ نہ تھا۔ ۱۹۰۶ء کے شملہ وفد میں بھی وہ شامل نہیں تھے۔ بلکہ ۱۹۰۵ء میں وہ کانگریس میں شامل ہو چکے تھے اور دادا بھائی نوروجی کے سکریٹری کی حیثیت سے کام کر رہے تھے۔ اگرچہ انہوں نے ۱۹۱۳ء میں مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر لی تھی لیکن حسب دستور نیشنل کانگریس کی رکنیت بھی برقرار رکھی تھی۔ اس کے بعد جب گاندھی جی ہندوستان کے سیاسی افق پر نمودار ہوئے تو کانگریس پر ان کا اثر و رسوخ غالب آ گیا۔ یہ تو حقیقت ہے کہ گاندھی جی کی رہنمائی میں کانگریس پہلی بار عوام کی نمائندہ جماعت کے طور پر مستحکم ہوئی لیکن بعض حلقوں میں یہ شکایت بھی پیدا ہوئی کہ جناح بہر حال گاندھی جی سے زیادہ سینئر کانگریسی تھے جنہیں نظر انداز کیا گیا بہر کیف، اس کے بعد یہ بھی ہوا کہ مسز اینی بسنٹ نے ہوم رول لیگ سے علاحدگی اختیار کر لی۔ ان کا خیال تھا کہ:

"Home Rule League is entwined with religion."

(ہوم رول لیگ مذہب سے شراہور ہو چکی ہے) اور کے۔ ایم۔ منشی نے اپنی کتاب

Pilgrimage to Freedom میں یہ بھی لکھا ہے کہ وہ تو گاندھی جی تھے جنہوں نے

سیاست میں مذہب کو داخل کیا، جناح تو ابتداء ہی سے اس کے خلاف تھے۔“ ۳۲

ہوم رول لیگ سے ڈاکٹر اینی بسنٹ کی علاحدگی کے بعد گاندھی جی اس کے صدر مقرر ہوئے۔ منصور احمد نے ای۔ ایم۔ سیروانی (ایڈووکیٹ جنرل آف مہاراشٹر ۱۹۵۷ء تا ۱۹۷۴ء کی کتاب "Partition of India-legend and Reality" (مطبوعہ ۱۹۸۹ء) سے یہ اقتباس نقل کیا ہے کہ:

”گاندھی جی نے ہوم رول لیگ کے مقصد کو برطانوی عمل داری کے اندر خود اختیار حکومت

یعنی Self Rule کو بدل کر ”کامل سوراہ“ کر دیا۔ اس کے علاوہ (ہوم رول) لیگ

۳۱ قومی تہذیب کا مسئلہ۔ سید عابد حسین، ترقی اردو بیوروٹی دہلی، ۱۹۸۰ء، ص: ۱۵۰

۳۲ بحوالہ: منصور احمد۔ تقسیم ہند ۱۹۴۷ء، ص: ۲۸

کے اغراض و مقاصد میں ”پُر امن و جائز طریقوں سے“ کو بدل کر ”آئینی طریقوں“ کر دیا گیا، جب جناح نے احتجاج کیا کہ ہوم رول لیگ کے ضابطوں کے مطابق اس کا آئین بغیر تین چوتھائی اکثریت کے بدلا نہیں جاسکتا اور بغیر پہلے سے نوٹس دیے بھی۔ جب کہ اغراض و مقاصد کو تبدیل کرنے والے ریزولیشن کو سادہ اکثریت سے پاس کیا گیا تھا تو گاندھی جی نے، جو اس کی صدارت کر رہے تھے، اسے مسترد (Over Rule) کر دیا۔ اس پر ۱۹ ممبروں نے (جس میں کے۔ ایم۔ منشی بھی شامل تھے) ہوم رول لیگ سے علاحدگی اختیار کر لی۔“ ۳۳

حکومت برطانیہ ہندوستان کی سیاسی سرگرمیوں اور ہندو مسلم تعلقات پر بھی گہرائی سے نظر رکھتی تھی۔ لارڈ مائٹگو (Montague) جولائی ۱۹۱۷ء میں جب ہندوستان کے وزیر مقرر ہوئے تو انھوں نے ۶ ماہ تک (نومبر ۱۹۱۷ء تا اپریل ۱۹۱۸ء) یہاں کے مختلف صوبوں کا دورہ کر کے سیاسی رہنماؤں اور دانشوروں سے ملاقاتیں کیں اور گورنر جنرل لارڈ چیمسفورڈ (Chelmsford) سے مشورہ کر کے ہندوستان میں آئینی اصلاحات سے متعلق ایک مشترکہ رپورٹ تیار کی جسے مائٹگو چیمسفورڈ اصلاحات (۱۹۱۸ء) کا نام دیا گیا۔ یہ رپورٹ برطانوی پارلیامنٹ میں پیش ہوئی اور وہاں سے منظور ہونے کے بعد اسے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۱۹ء کا نام دیا گیا۔ آئینی اصلاحات کے سلسلے میں اس رپورٹ کی اہم دفعات یہ تھیں:

(الف) انڈیا آفس:

وزیر ہند کی تنخواہ کا ذمہ دار برطانوی خزانے کو ٹھہرایا گیا۔ کنسل کے اراکین کی تعداد آٹھ اور بارہ کے درمیان کر دی گئی۔ نصف ارکان کے لیے ضروری تھا کہ وہ کم از کم دس سال برصغیر میں قیام پذیر رہے ہوں۔ لندن میں برصغیر کی طرف سے ایک ہائی کمشنر مقرر کیا گیا جسے تجارتی امور کے علاوہ ہندوستانی طلباء سے متعلق وزیر ہند کے اختیارات حاصل ہوئے۔ طے پایا کہ دس برس بعد ایک کمیشن مقرر کیا جائے گا جو اصلاحات کی کارکردگی اور اثرات کا جائزہ لے گا اور اس کی سفارشات کی روشنی میں مزید اصلاحات کرنے کی گنجائش رکھی گئی۔

(ب) مرکزی حکومت کا ڈھانچہ:

(۱) عاملہ: مرکزی حکومت کے تمام انتظامی اختیارات گورنر جنرل اور اس کی انتظامی کونسل کے سپرد کر دیے گئے۔ انتظامی کونسل میں ہندوستانی ارکان کی تعداد ایک سے بڑھا کر تین کر دی گئی۔

(۲) تقسیم اختیارات: مرکز اور صوبوں کے اختیارات و حدود الگ اور واضح کیے گئے۔ صوبائی صیغہ الگ کر کے صوبائی حکومتوں کی تحویل میں دیے گئے۔ مرکزی حکومت کے اختیارات میں دفاع، امور خارجہ، مواصلات، ڈاک و تار، کرنسی اور سکہ، قرضے، تجارت، دیوانی و فوج داری قوانین اور ضابطے، مذہبی امور، مرکزی سول سروس اور وہ امور داخل تھے جو صوبائی فہرست میں شامل نہ کیے گئے۔ صوبوں کو داخلی انتظام، امن و امان، انصاف، جیل خانے، آب پاشی، جنگلات، کارخانے، مزدوروں کے مسائل و تحفظ نگرانی، مالیہ، تعلیم، صحت، زراعت، صنعت و حرفت، امداد باہمی اور مختلف انجینئروں وغیرہ کے محکمے دیے گئے۔ تقسیم اختیارات کے ضمن میں مرکز اور صوبوں کے درمیان تنازعہ کی صورت میں حتمی فیصلہ گورنر جنرل کریں گے۔ آمدنی و اخراجات میں بھی مرکز و صوبوں کے درمیان حد بندی کر دی گئی۔

(۳) مقننہ: مرکز میں دو ایوانی مقننہ کا قیام عمل میں لایا گیا۔ مرکزی قانون ساز اسمبلی کے اراکین کی تعداد ۴۵ تھی جن میں ۰۵ منتخب ارکان تھے۔ نام زد ارکان میں سے ۲۶ سرکاری اور ۱۴ غیر سرکاری تھے۔ ایوان بالا کے ارکان کی تعداد ساٹھ مقرر ہوئی جن میں ۳۴ کا انتخاب ہونا قرار پایا۔ نام زد سرکاری ارکان کی تعداد ۲۰ تھی۔ گورنر جنرل اپنی انتظامی کونسل کے ارکان کو کسی ایک قانون ساز ادارے میں نام زد کر سکتا تھا۔ کونسل آف اسٹیٹ کا صدر، گورنر جنرل نام زد کرتا تھا۔ ہر چار سال بعد اسمبلی کے اسپیکر کا انتخاب اراکین کے ووٹ سے ہونا قرار پایا۔ اسمبلی کا انتخاب تین برس بعد اور کونسل کا پانچ سال بعد ہونا طے پایا۔ دونوں اداروں کا انتخاب عام ووٹر کرتے تھے۔ اسمبلی کے ووٹروں کی تعداد نو لاکھ نو سو اور کونسل کے ووٹروں کی نو ہزار تین سو چونسٹھ تھی۔ میثاق لکھنؤ کے پیش نظر مسلمانوں کو جداگانہ نشستیں دی گئیں۔

ہنگامی حالات کے دوران گورنر جنرل آرڈینیٹنس جاری کر سکتا تھا، جس کی مدت چھ ماہ تھی۔ دونوں ایوانوں میں تعطل کی صورت میں گورنر جنرل دونوں کا مشترکہ اجلاس طلب کر سکتا تھا۔ دونوں ایوانوں کے اختیارات مساوی تھے، تاہم بجٹ اسمبلی میں پیش کیے جاتے تھے۔ کوئی قانون بھی گورنر جنرل کی منظوری کے بغیر نافذ نہیں ہو سکتا تھا۔

(ج) صوبائی حکومتیں:

ان دفعات کے تحت صوبائی حکومت کے ڈھانچے کو اس طرح منضبط کیا گیا:

(۱) عاملہ: صوبے کے تمام انتظامی اختیارات گورنر کو حاصل تھے اور گورنر کا تقرر بادشاہ انگلستان کرتا تھا۔ گورنر کو وسیع اختیارات حاصل تھے۔ صوبائی حکومتوں کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا جنہیں مستقل اور غیر مستقل کا نام دیا گیا۔ مستقل حکومتوں میں تعلیم، صحت، تعمیرات، زراعت، آب کاری، امداد باہمی کی انجمنیں، صنعت و حرفت کی ترقی کے شعبے شامل تھے۔ محفوظ یا غیر مستقل محکموں میں پولیس، عدالتیں، جیل خانے، آبپاشی، جنگلات وغیرہ کو دیا گیا۔ مستقل محکموں کا انتظام عوامی نمائندگان و وزراء کے سپرد تھا جو گورنر کی صوابدید پر تھے۔ محفوظ محکموں کا انتظام گورنر کی انتظامی کونسل کے سپرد کیا گیا۔ صوبائی وزراء کی تعداد پر کوئی پابندی نہ تھی۔ صوبائی کونسل کی عدم اعتماد کی تحریک پروزیر کو مستغنی ہونا پڑتا تھا۔

(۲) مقننہ: قانون ساز اداروں یعنی کونسلوں کے ارکان کی تعداد میں اضافہ کیا گیا۔ ان ارکان میں سے ستر فی صد (70%) کا منتخب ہونا قرار پایا۔ بیس فی صد تک سرکاری عہدے دار۔ ہر قوم کے لیے الگ حلقہ ہاے انتخاب بنائے گئے۔ مسلمانوں کی نمائندگی میثاق لکھنؤ کے مطابق دی گئی۔ صوبائی قانون کونسل اپنے صوبے کے قوانین وضع کر سکتی تھی لیکن گورنر کی منظوری کے بغیر کوئی قانون نافذ نہیں ہو سکتا تھا۔ صوبائی قانون ساز کونسلوں میں ارکان کی تعداد یہ تھی:

پنجاب - ۹۴	بنگل - ۱۴۰	مدراس - ۹۳۲
بمبئی - ۱۱۴	یوپی - ۱۲۳	بہار اور اڑیسہ - ۱۰۳
سی پی - ۷۳	آسام - ۵۷	

فرقہ وارانہ تناسب میں میثاق لکھنؤ کو پیش نظر رکھا گیا۔ مذکورہ دفعات ”تاریخ تحریک پاکستان“ جلد اول سے پیش کی گئی ہیں۔ ۱۹۱۹ء کی یہ آئینی اصلاحات یکم جنوری ۱۹۲۱ء سے نافذ ہوئیں۔ ان اصلاحات کے ذریعہ جو طریق حکومت متعین ہوا اسے دو عملی طرز حکومت کا نام دیا گیا۔ اس میں گورنر کو زیادہ اختیارات مل گئے تھے اور وزراء کی پوزیشن کمزور ہو گئی تھی اس لیے ہندوستان کے لوگ اس سے مطمئن نہ تھے۔ آئینی اصلاحات کے نفاذ سے قبل ۱۹۱۹ء میں لارڈ جیمس فورڈ ہی کے زمانے میں ہندوستان میں ”مجرمانہ سازشوں کی نوعیت“ اور سزا کے سلسلے میں انگلینڈ کی عدالت عالیہ کے ایک جج سڈنی رولٹ کی رپورٹ کی بنا پر حکومت نے

دوسرے اسمبلی میں منظوری کے لیے پیش کیے جن کی رو سے استغاثہ کے لیے یہ ضروری اور لازمی نہیں تھا کہ وہ ملزم پر الزام ثابت کرے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ کسی شخص کو ارتکاب جرم کے بغیر سزا دی جاسکتی تھی۔ دوسرے یہ کہ مقدمہ کی سماعت بند کرے میں ہوگی اور خصوصی عدالت کے فیصلے کے خلاف ملزم کو اپیل کا حق نہیں ہوگا۔ گویا رولٹ ایکٹ ۱۹۱۹ء (Rowaltt Act) کی رو سے حکومت کو یہ اختیار حاصل ہو گیا کہ جس شخص کو بھی جب چاہے گرفتار کر لے اور مقدمہ کے بغیر اسے سزا کا مستحق قرار دے۔ مختصر یہ کہ دو عملی حکومت کے نقائص کے ساتھ ساتھ رولٹ ایکٹ نے بھی حکومت کے جاہرانہ رویے کو واضح کر دیا۔ یہ ایکٹ ۲۱ مارچ ۱۹۱۹ء سے (پارلیامنٹ کی مہر تصدیق لگنے کے بعد) نافذ کر دیا گیا جس کی رو سے شخصی خود مختاری، آزادی گفتار اور پریس کی آزادی پر انتظامیہ کی مرضی حاوی ہو گئی۔ بہ قول تارا چند:

”ہندوستانیوں نے محسوس کیا کہ کسی حد تک ہندوستان کے لیے ایک خود مختار حکومت کا حق دیے جانے سے ذرا پیش تر اور جنگ میں شاندار تعاون کے بعد اس طرح کے اندادی اقدام نہایت غیر ضروری تھے۔“ ۳۴

چنانچہ ملک کے ہر طبقے نے اس کے خلاف احتجاج کیا۔ اسمبلی میں مباحثہ کے دوران بھی ہندوستانی اراکین نے اس مسودہ قانون کی مذمت کی تھی۔ جناح نے اسمبلی میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا کہ:

”حکومت کو دھمکی یا تحریف کے طور پر میں یہ نہیں کہنا چاہتا بلکہ یہ اس لیے کہنا چاہتا ہوں کیوں کہ یہ کہنا میرا فرض ہے کہ اگر یہ قانون پاس ہو گیا تو آپ ملک کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک ایسی بے اطمینانی اور ہيجان پیدا کر دیں گے جس کی مثال آپ نے نہیں دیکھی ہے اور یقین کیجیے کہ عوام اور حکومت کے درمیان پائے جانے والے تعلقات پر یہ انتہائی تباہ کن اثر ڈالے گا۔“

ڈاکٹر تارا چند نے لکھا ہے کہ اس بل پر رائے شماری ہوئی تو بانیس ہندوستانی اراکین نے اس کی منظوری کے حق میں ووٹ دیا اور ۳۵ سرکاری اراکین نے اس کی منظوری کے حق میں ووٹ دیا۔ وائس رائے کی مجلس انتظامیہ کے صرف ایک ہندوستانی رکن شنکر نائر نے اس کی حمایت کی۔ بل کی منظوری کے بعد جناح، مالویہ اور مظہر الحق نے اسمبلی سے استعفیٰ دے دیا۔ جناح نے اپنے استعفیٰ نامہ میں وائس رائے کو لکھا کہ:

۳۴ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ تارا چند، ص: ۶۸۴

”حکومت ہند اور یورائیکسلنسی نے رجسٹر قوانین میں ایسے قانون کو درج کرنا مناسب سمجھا ہے جو امن کے دور میں بلاشبہ خطرناک اور یقیناً تشدد آمیز ہے اور اس طرح عدلیہ کی جگہ انتظامیہ لا رکھا ہے۔ علاوہ ازیں اس مسودہ قانون کو منظور کر کے یورائیکسلنسی کی سرکار نے عملاً ہر اس دعویٰ سے انحراف کیا ہے جو اس نے صرف ایک سال پہلے کیا تھا جب اس نے جنگ کانفرنس میں ہندوستان سے امداد کی استدعا کی تھی اور ان اصولوں کو بے دردی سے کچل دیا ہے جس کے لیے برطانیہ علی الاعلان جنگ لڑا تھا۔

انصاف کے بنیادی اصولوں کی بیخ کنی اور عوام کے آئینی حقوق کی ایسے وقت میں پامالی کی گئی ہے جب سلطنت کو کوئی حقیقی خطرہ لاحق نہیں ہے.....

میری رائے میں ایسی حکومت جو اس طرح کے قانون کو امن کے دور میں منظور کرے

یا اس کی توثیق کرے، ایک مہذب حکومت کہلائے جانے میں حق کو کھودیتی ہے۔“ ۳۵

مہاتما گاندھی نے بھی حکومت کے اس اقدام پر سخت رد عمل کا اظہار کیا اور ”ستیا گرہ“ تحریک چھیڑ دی۔ تارا چند کے بقول: ”دہلی میں یوم ستیا گرہ ۳۰ مارچ کو منایا گیا۔ بے مثال جوش کے مناظر پیش کیے گئے، ہندو اور مسلمان مظاہروں میں شامل ہوئے۔ سوامی شردھانند ایک معروف آریہ سماجی رہنما کو جامع مسجد میں اکٹھا مسلمانوں کو خطاب کرنے کے لیے دعوت دی گئی۔ ایک بہت بڑے جلوس نے سڑکوں پر گشت کیا، ہندوؤں اور مسلمانوں کا بھائی چارہ اور عوام کا جوش حکام کی نظروں میں خطرے کی علامت تھا۔ اس عجیب و غریب واقعہ سے بننے کا ان کی دانست میں محض ایک طریقہ تھا، مقدمہ چلانا اور اس کو جبر سے دبانا، پولیس کی مزاحمت، فساد، تشدد اور بندوق سے گولی باری ناگزیر نتائج تھے۔“ ۳۶ احتجاج اور مظاہرے کا یہ طوفان دوسرے شہروں میں بھی تیزی سے پھیلا۔ بمبئی میں چوپال بیچ پر ایک کثیر مجمع اکٹھا ہوا اور شہر میں گشت کی گئی۔ گاندھی جی اور سروجنی نائیڈو نے ایک مسجد میں تقریر کی۔ احتجاج کی لہر پنجاب میں بھی زور شور سے اٹھی۔ لاہور میں مظاہرے ہوئے، پولیس نے طلباء اور مظاہرین پر گولیاں چلائیں لیکن امرتسر کے ”جلیان والا باغ“

Montague Papers, M.A.Jinah to Chelmsford dated 28 March 1919 ۳۵

بحوالہ: تارا چند۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ ص: ۶۸۵-۶۸۶

۳۶ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ تارا چند، ص: ۶۹۰

میں انگریزی حکام نے جس بربریت کا مظاہرہ کیا اس سے انسانیت کی تمام حدیں ٹوٹ گئیں۔ اس کی جو تفصیلات ڈاکٹر تارا چند نے اپنی کتاب (تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم) میں پیش کی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ امرتسر میں ۲۳ مارچ (۱۹۱۹ء) کو ستیہ گرہ تحریک کی حمایت میں جلسہ ہوا پھر ۳۰ مارچ کو ہڑتال کی گئی اور جلیان والا باغ میں جلسہ ہوا۔

گاندھی جی رہنماؤں کی دعوت پر پنجاب کا سفر کر رہے تھے انھیں صوبے میں داخل ہونے سے روکنے کے لیے ”پلول“ سے آگے نہیں بڑھنے دیا گیا۔ ۱۰ اپریل کو دور ہنما سیف الدین کچلو اور ستیہ پال آنند امرتسر سے شہر بدر کر دیے گئے جس سے عوام میں اشتعال پیدا ہوا۔ عوام نے مجمع کی شکل اختیار کی تاکہ ڈپٹی کمشنر سے ملاقات کر کے ان احکامات کو منسوخ کرنے کی درخواست کی جائے لیکن پولیس نے بھیڑ کو وہاں جانے سے روکنے کی کوشش میں گولیاں چلائیں اور کئی آدمیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اس کے بعد وحشیانہ تخریبی کارروائیاں شروع ہو گئیں۔ ۱۱ اپریل کو امرتسر کو فوجی حکام کے سپرد کر دیا گیا اور برگیڈیر ”اوڈائر“ (O. Dyer) نے کمان سنبھالی اور آئندہ جلسوں یا مظاہروں کے انعقاد پر ہولناک نتائج کی دھمکی بھی دی گئی لیکن عوام پر اس کا کچھ اثر نہ ہوا اور ۱۳ اپریل کو جلیان والا باغ میں مختلف اندازوں کے مطابق ۱۵ سے ۲۵ ہزار افراد پر مشتمل ایک جلسہ ہوا۔ لوگ پُر امن طریقے سے رہنماؤں کی تقریریں سن رہے تھے لیکن ڈائر نے اپنی فوجی صف بندی کر کے ایک بارگی اس مجمع پر گولیاں برسا دیں جس میں سیکڑوں آدمی مارے گئے اور بارہ سو (۱۲۰۰) سے زیادہ زخمی ہوئے۔ اس کے بعد تارا چند لکھتے ہیں:

”مقتول اور زخمی لوگوں کی تعداد کبھی نہیں معلوم ہو سکے گی۔ سرکاری بیان کے مطابق مرنے والے ۳۷۹ تھے یا ایک ہزار تھے، بات خارج از بحث ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ انگلینڈ میں حکومت سیاسی اصلاحات کے ذریعہ ہندوستانیوں کو خود مختار حکومت کے لیے تربیت دینے کا اعلان کر رہی تھی تو ہندوستان میں اس کے رکن نمائندے ہندوستانیوں کو دراصل غلامی، بزدلی، ریا کاری اور چالپوسی کی خصوصیات کی نشوونما کے لیے خوف و ہراس کا سبق دے رہے تھے۔“ ۳۷

اس سانحہ کے بعد امرتسر میں دو مہینے تک کریفونا نافذ رہا۔ پانی اور بجلی کی سپلائی بند کر دی گئی۔

۳۷ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ ص: ۶۹۳

عوام پر انگریزی حکام اور پولیس نے جو مظالم، تذلیل اور جبر و تشدد کا سلسلہ جاری رکھا وہ ایک لرزہ خیز داستان ہے اور انگریزوں کے ظلم و ستم کی ایک نادر مثال کے طور پر ہندوستانیوں کے دلوں میں گہرے زخم کے داغ کی طرح باقی رہے گا۔ لیکن اتنا ضرور ہوا کہ ان واقعات نے ہندوستانیوں کے دلوں میں انگریزی حکومت کے خلاف غم و غصہ کی آگ کو مزید بھڑکایا اور تحریک آزادی کو تقویت پہنچائی۔

اسی زمانے میں تحریک خلافت کا بھی آغاز ہوا۔ یہ تحریک اس لحاظ سے غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے کہ اس نے ہندوستان میں کئی تحریکوں کو جنم دیا۔ تحریک عدم تعاون، ترک موالات کی تحریک بھی اسی کے طفیل شروع ہوئی۔ ترکی کی خلافت عثمانیہ سے ہندوستانی مسلمانوں کا مذہبی اور روحانی رشتہ تھا اور اسے وہ ابتدائی عہد خلافت کی یادگار سمجھتے تھے لیکن پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ء-۱۹۱۸ء) کے اختتام سے قبل ہی ۳۱ اکتوبر ۱۹۱۸ء کو ترکی نے اپنی شکست تسلیم کر لی اور اتحادیوں نے اس پر قبضہ جمالیا تو مسلمانوں کی تشویش میں اور اضافہ ہو گیا۔ مسئلے کو سلجھانے کے لیے آل انڈیا مجلس خلافت کا قیام عمل میں آیا۔ مولانا عبدالباری فرنگی محلی نے شورش پنجاب کے دوران خلافت تحریک کے سلسلے میں بہت سے علما کی حمایت حاصل کر لی۔ علی برادران (مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی) کے ساتھ ساتھ مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی اس تحریک میں پیش قدمی دکھائی۔ آل انڈیا مجلس خلافت کا پہلا اجلاس ۲۳ نومبر ۱۹۱۹ء کو دہلی میں منعقد ہوا۔ مولوی فضل الحق نے اپنے صدارتی خطبے میں تحریک خلافت کے سلسلے میں غیر مسلموں کے تعاون کو ضروری قرار دیا۔ نیشنل کانگریس نے خلافت تحریک کی حمایت کی۔ خلافت کانفرنس اور کانگریس کے لیڈروں نے مسلمانوں کی شکایات کے ازالہ کے لیے طریقہ کار طے کرنے کے لیے باہم مشورہ کیا اور ۱۹ جنوری ۱۹۲۰ء کو ایک وفد نے اس سلسلے میں وائسرائے سے ملاقات کی لیکن وائسرائے نے یہ کہہ کر وفد کے اراکین کو سخت مایوس کر دیا کہ ”ترکی دوسری طاقتوں کی طرح جنھوں نے جرمنی کے لیے میان سے تلوار نکالی تھی مقابلتاً کچھ زیادہ کی امید نہ رکھے۔ وہ اپنی کثرت کے نتائج بھگتنے سے بالکل نہیں بچ سکتا۔“ ۲۰ فروری ۱۹۲۰ء کو کلکتہ میں خلافت کانفرنس کا اجلاس مولانا ابوالکلام آزاد کی صدارت میں ہوا جس میں تحریک عدم تعاون کی تجویز پاس ہوئی اور خلافت کے معاملے کو برطانیہ سرکار میں پیش کرنے کے لیے ایک وفد لندن بھیجنے کا پروگرام طے ہوا۔ ۱۷ مارچ کو گاندھی جی نے عدم تعاون اور عدم تشدد کی پالیسی کی وکالت کرتے ہوئے ایک منشور جاری کیا اور یکم اگست سے عدم تعاون تحریک شروع کی۔ ۳۸

۳۸ تفصیل کے لیے دیکھیے: تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ تارا چند، ص ۷۰۳-۷۱۰

تحریک خلافت کے تعلق سے ہندو اور مسلم دونوں میں ایسا اتحاد پیدا ہوا کہ گاندھی جی کو عدم تعاون اور عدم تشدد کے اعلان کا حوصلہ ملا۔ بقول تارا چند:

”ستیاگرہ کے دنوں میں سب سے زیادہ ہمت افزا بات تھی ہندو مسلم میل جول۔ ہندوؤں نے کھانے پینے کی ممانعتوں کو بھلا دیا اور جو کچھ مسلمانوں کے ہاتھ کا ہوتا قبول کرتے۔ مسلمان ہندو رہنماؤں کو اپنی مسجدوں میں تقریر کرنے کے لیے بلاتے تھے۔ سوامی شردھانند نے دہلی کی بڑی مسجد جامع مسجد میں عطیہ دیا۔ گاندھی جی اور سروجنی نائیڈو نے بمبئی کی مسجد میں تقریر کی۔ ہڑتال اور ستیاگرہ میں مسلمان ہندو شانہ بہ شانہ رہے اور لاٹھی چارج، گولی، جیل، ملکیت کی ضبطی جیسی حکام کی یورشوں کا بہادری سے مقابلہ کیا۔ ستیا پال اور کچلو (سیف الدین) امرتسر کے جڑواں لیڈر تھے۔ گاندھی جی اور محمد علی نے مل کر قومی تحریک کی رہنمائی کی۔“ ۳۹

تحریک خلافت کے سلسلے میں جہاں تک کانگریس اور گاندھی جی کی حمایت کا معاملہ ہے اس سلسلے میں گاندھی جی خود کہا کرتے تھے:

”یہ میری بالکل ذاتی اخلاقی ذمہ داری کا احساس ہے جس نے مجھے مسئلہ خلافت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے تیار کیا ہے۔ اس معاملے میں مجھے مسلمانوں کے ساتھ کامل اتفاق ہے۔ یہ بات بالکل سچ ہے کہ میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اتحاد اور یگانگت کی ہمت افزائی کر رہا ہوں۔“ ۴۰

تحریک خلافت کے تعلق سے علی برادران اور گاندھی جی کے اشتراک نے گاندھی جی کو مسلمانوں کے طبقے میں قبول عام عطا کیا۔ ”تاریخ تحریک پاکستان“ کے مصنفین کے بقول:

”...تحریک خلافت اور تحریک ترک موالات تقریباً یکساں حالات و مسائل کی پیداوار تھیں چنانچہ گاندھی (جی) نے نہایت ہوشیاری سے ہندو مسلمانوں میں اس طرح اتحاد پیدا کیا کہ مسلمانوں کے جداگانہ تشخص کی نفی ہونے لگی۔“ ۴۱

۳۹ محولہ بالا۔ ص: ۷۰۱

۴۰ Young India (1919-1922) P.152 بحوالہ تارا چند۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ ص: ۷۱۰

۴۱ تاریخ تحریک پاکستان حصہ اول۔ ص: ۱۷۱



۱۱-۲۵۳۳

تحریک خلافت کی کامیابی کے لیے گاندھی جی انگریزوں سے عدم تعاون (Non Co-operation) ضروری سمجھتے تھے لیکن جناح اس سے متفق نہ تھے۔ ترکی شکست اور خلافت کے خاتمے کے بعد ہندوستان میں خلافت تحریک میں کوئی جان باقی نہ رہی۔ ۵ فروری ۱۹۲۲ء کو گورکھ پور کے نزدیک چوراچوری کے عوامی جلوس اور رسول نافرمانی کے تحت ہونے والے اجلاس پر پولیس کی تشدد آمیز کارروائی اور پھر عوامی رد عمل کے نتیجے میں ۲۲ پولیس والوں کی ہلاکت کے بعد عدم تعاون اور رسول نافرمانی کی تحریک بھی ۱۲ فروری ۱۹۲۲ء کو گاندھی جی نے ختم کر دی۔ اس سلسلے میں ان کا جواز یہ تھا کہ عدم تعاون کی تحریک میں عدم تشدد کا اصول توڑ دیا گیا لہذا اس تحریک کو بھی ختم کر دینا ضروری ہے لیکن گاندھی جی نے کانگریس کے صدر حکیم اجمل خاں اور سکریٹری ڈاکٹر مختار احمد انصاری سے مشورہ کیے بغیر ہی یہ فیصلہ کر لیا تھا۔ کانگریس اور مسلم لیگ کی راہیں بھی یہیں سے الگ ہو گئیں۔ جناح نے بھی کانگریس سے علاحدگی اختیار کر لی۔

۱۹۲۱ء میں خلافت تحریک ہی کے زمانے میں ہندوستان کے مغربی ساحل پر مالا بار کے علاقے کی ”موپلا“ آبادی نے ترکی پر انگریزوں کی پُر تشدد کارروائی کے خلاف شورش برپا کی جسے انگریزی سرکار نے سختی سے کچل دیا۔ ”Indian Muslims A Political History“ کے مصنف رام گوپال نے لکھا ہے کہ موپلاؤں کی بغاوت کو مقامی فورس سے دبایا نہیں جاسکا تو ہمالیہ اور برما سے فوجی ٹکڑے بلائے گئے۔ گورکھا، گڑھوالی اور برما رائفلز کے جوانوں کی گولیوں سے ۲۲۶۶ موپلا مارے گئے، ۱۶۱۵ زخمی ہوئے، ۵۶۸۸ گرفتار کیے گئے اور ۳۸۲۵۶ نے خود سپردگی کی۔ تقریباً سو موپلاؤں کو ایک مال گاڑی کے ڈبے میں بند کر کے کالی کٹ سے مدراس لے جایا جا رہا تھا لیکن ڈبے کو جب پودنوریلوے اسٹیشن پر کھولا گیا تو ۶۶ آدمی مر چکے تھے اور باقی بدترین حالت میں تھے۔ ۲۲ موپلا مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے انگریزی سرکار نے یہ الزام لگایا کہ ان لوگوں نے ہندو آبادی پر حملہ کر کے ہندوؤں کو زبردستی مسلمان بنایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ملک کے متعدد شہروں میں ہندو اکثریت نے اس پر شدید رد عمل کا اظہار کیا، تشدد آمیز کارروائیاں شروع کیں اور فرقہ وارانہ فسادات کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ منصور احمد نے لکھا ہے کہ اسی عرصے میں ملتان میں زبردست فساد ہوا۔

اس فساد اور مالا بار کے تعلق سے من گھڑت واقعات اس زمانے کے آریہ سماجی اخبارات مثلاً ”تیج“، ”پرتاپ“ اور ”ایشین“ میں شائع ہوتے تھے اور لوگوں میں اشتعال پیدا ہوتا تھا۔ ہندو سنگٹھن اور

شدھی تحریک نے اسی زمانے میں زور پکڑا۔ مدن موہن مالویہ نے سنگٹھن تحریک شروع کی تاکہ ذات پات کی بنا پر ہندوؤں میں جو منافرت پائی جاتی ہے وہ دور ہو جائے اور مسلمانوں کے مقابلے میں ہندو متحد ہو کر ایک طاقت کی شکل میں ابھریں۔^{۴۳}

ڈاکٹر تارا چند نے بھی اس زمانے کے حالات پر کچھ اس طرح روشنی ڈالی ہے:

”....ہندو مہاسبھا کی مقبولیت بڑھتی جا رہی تھی۔ مدن موہن مالویہ اس خستہ تنظیم کو از سر نو جاندار بنا رہے تھے اور کئی بڑے کانگریسی رہنما مثلاً لاجپت رائے، شردھانند اور جیرکار اس کی طرف بڑھ رہے تھے۔..... ۱۹۲۳ء میں بنارس میں ہندو مہاسبھا کا سالانہ اجلاس ہوا، اس میں مالویہ جی نے یہ تجویز پیش کی کہ ہندوؤں کی ایک تنظیم (سنگٹھن) قائم کی جائے تاکہ وہ ہندوؤں کے حقوق کی حفاظت کر سکے۔ شردھانند نے مسلمانوں کو ہندو بنانے کی اسکیم (شدھی) شروع کر دی۔“^{۴۴}

اس زمانے میں فرقہ وارانہ فسادات کا جو سلسلہ شروع ہوا اس سے بھی ملک میں عام طور پر تلخی کا احساس پیدا ہوا۔ ۱۹۲۲ء-۱۹۲۳ء میں پنجاب، راجستھان، یوپی، بہار، بنگال، بمبئی، حیدرآباد دکن میں فسادات برپا ہوتے رہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر تارا چند نے ایک عجیب و غریب بات لکھی ہے:

”چوں کہ یہ فسادات موپلا بغاوت کے بعد ہوئے تھے اس لیے ان میں شدت اور کشاکش اور زیادہ بڑھ گئی تھی۔“^{۴۵}

تارا چند کے مذکورہ بالا قول سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ اگر موپلا بغاوت نہ ہوئی ہوتی تو فسادات کا یہ سلسلہ بھی شروع نہ ہوا ہوتا اور اگر کہیں اس قسم کا ناشدنی واقعہ پیش بھی آتا تو اس میں اتنی شدت پیدا نہ ہوتی لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ موپلا بغاوت سے پہلے بھی ۱۹۱۸ء میں ہردوار کے قریب کٹار پور میں اتنا زبردست فساد ہوا تھا کہ اس میں ۱۹ مسلمانوں کو زندہ جلا دیا گیا تھا۔^{۴۶}

^{۴۳} دیکھیے: محولہ بالا۔ ص: ۳۸-۳۹

^{۴۴} تاریخ تحریک آزادی ہند جلد چہارم۔ تارا چند۔ مترجمہ ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی، قومی اردو کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی ۲۰۰۲ء، ص: ۴۲

^{۴۵} محولہ بالا۔ ص: ۴۱

^{۴۶} دیکھیے: مسلمانوں کا روشن مستقبل۔ سید طفیل احمد منگلوری، مطبع علمی دہلی، ۱۹۴۵ء، ص: ۳۹۲

طفیل احمد منگھوری نے لکھا ہے کہ: ”چوراچوری کے واقعہ کے بعد ۱۹۲۲ء میں وائسرائے نے ترک موالات کے ایک بڑے ہندو لیڈر سوامی شردھانند کو، جو اُس وقت جیل میں تھے، بلا کر گفتگو کی اور اس گفتگو کے بعد جو صیغہ راز میں رہی، ان کو رہا کر دیا۔ اس کے بعد ہی شردھانند نے مسلمانوں کی شدھی کرنے کا کام شروع کر دیا۔ اُسی زمانے میں ڈاکٹر مونجے نے سنگٹھن قائم کی جو خالص ہندوؤں کی جماعت تھی۔ شدھی اور سنگٹھن چوں کہ کانگریس لیڈروں کے ہاتھوں شروع ہوئیں اس لیے ملک میں طرح طرح کی چیمکونیاں اور بدگمانیاں ہونے لگیں۔“ ۴۷

شدھی تحریک کے ردِ عمل کے طور پر آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس (علی گڑھ) کے اجلاس میں فضل حسین (وزیر تعلیم پنجاب) نے مسلمانوں کو ترغیب دلائی کہ وہ اچھوتوں میں اسلام کی تبلیغ کریں۔ تارا چند نے لکھا ہے کہ: ”مسلم لیگیوں اور خلافت والوں نے اس آواز پر لبیک کہا۔“ لیکن یہ ادھورایان ہے جس کی تکمیل مولوی طفیل احمد منگھوری کی اس وضاحت سے ہوتی ہے کہ: ”اس پر اخبار البشیر اٹاوا نے اعتراض کیا کہ اُس تعلیمی جلسے کے مقاصد و قواعد کے خلاف ایک سرکاری عہدے دار نے ایک مذہبی مسئلہ کیوں چھیڑا؟“ ۴۸

۴۸ حالات کی سنگینی کو محسوس کرتے ہوئے کانگریس اور لیگ دونوں جماعتوں کے رہنماؤں نے باہمی مصالحت کی کم و بیش کوشش بھی کی لیکن اس کا کوئی خاص نتیجہ برآمد نہ ہوسکا۔ گاندھی جی نے ۱۹۲۲ء میں سول نافرمانی کی تحریک واپس لے لی تھی اس وجہ سے کانگریس بھی دو گروپ میں تقسیم ہو گئی۔ موتی لال نہرو، سی۔ آر۔ داس اور این۔ سی۔ کیلکر نے سواراج پارٹی (Swaraj Party) بنائی اور الیکشن کی تیاری میں مصروف ہو گئے۔ گاندھی جی پر حکومت نے قانون شکنی کا مقدمہ چلایا اور چھ سال کے لیے انھیں قید کی سزا دی گئی لیکن مارچ ۱۹۲۴ء میں شدید علالت کی بنا پر انھیں قید سے قبل از وقت رہا کر دیا گیا۔ سید ہاشمی فرید آبادی کے بقول اس وقت کانگریس پر دوسرے رہنما متصرف تھے اور گاندھی جی کی سستی گرہ سے اعلانیہ طور پر منحرف تھے۔ شاید اسی لیے حکومت نے اپنے اس ناکام حریف کو چھوڑنے میں رواداری سے کام لیا۔ گاندھی جی نے فسادات کی آندھی کو روکنے کی حتی المقدور کوشش کی لیکن اس زمانے میں صورت حال یہ تھی کہ فساد کا سلسلہ شدھی تحریک سے شروع ہوا تھا اور اس کی قیادت سوامی شردھانند کر رہے تھے جو ”ترک موالات“ کے زمانے میں تو ہندو مسلم اتحاد کے داعی رہ چکے تھے لیکن اب اپنی قوتِ ناطقہ اسلام کے خلاف صرف

۴۷ محوالہ بالا۔ ص: ۴۱۱

۴۸ محوالہ بالا۔ ص: ۴۱۱

کر رہے تھے (اسی لیے ان کا ۱۹۲۶ء میں قتل بھی ہوا)۔ دوسری طرف ڈاکٹر مونجے تھے جو ہندوؤں کو جنگی تیاریوں کی تعلیم دے رہے تھے۔ گاندھی جی کے عدم تشدد کے نظریے کا مذاق اڑانا اور مسلمانوں سے دوستی کی شدت کے ساتھ مذمت کرنا ان کا اہم مشغلہ ہو گیا تھا۔ سید ہاشمی فرید آبادی کے لفظوں میں:

”ان پر جوش و کوششوں سے ہندو مہاسبھانے جگہ جگہ اکھاڑے اور دل بنائے، نوجوان ہندوؤں

کو فوجی تعلیم، سپاہیانہ ورزشیں سکھائیں، ہندو دھرم کی حفاظت کے لیے مسلمانوں سے لڑنا اپنا

قومی مقصد قرار دیا۔ وطنی اتحاد و آزادی کے سیلاب کا رخ پھیرنے میں انگریز حکام کی تدبیر و

سازش کا دخل بتایا جاتا تھا مگر الزام لگانے والے خود اسی بہاؤ پر بہے جا رہے تھے۔“ ۴۹

ملک میں نئے اتحاد کی صورت پھر یوں پیدا ہوئی کہ جولائی ۱۹۲۵ء میں لارڈ برکن ہیڈ (Secretary of State For India) نے ہندوستانیوں کو غیرت دلائی کہ حکومتِ برطانیہ کی سیاسی اصلاحات پر اعتراض کرنے کے بجائے انھیں ایسا آئین تیار کر کے دکھانا چاہیے جو سب کے لیے قابل قبول ہو۔ گاندھی جی کی ایما پر ایک کمیٹی بنائی گئی تاکہ برکن ہیڈ کے Challenge پر ایک نئے آئین کا خاکہ مرتب کیا جاسکے۔ پنڈت موتی لال نہرو اس کمیٹی کے صدر اور جواہر لال نہرو سکریٹری مقرر ہوئے۔ اس میں کل نو (۹) ممبروں میں علی امام اور شعیب قریشی دو مسلم ممبر تھے۔ اس کا نام نہرو کمیٹی رکھا گیا۔ (موتی لال) نہرو کمیٹی کی رپورٹ اگست ۱۹۲۸ء میں شائع ہوئی لیکن اس رپورٹ پر اعتراض یہ ہوا کہ اس میں مسلمانوں کے مطالبات کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اس سے قبل ۲۰ مارچ ۱۹۲۷ء کو دہلی میں مسلم لیگ کی ایک میٹنگ ہوئی تھی جس میں مسلمانوں کے مطالبات کے سلسلے میں کچھ تجاویز مرتب کی گئی تھیں اور انھیں Delhi Muslim Proposals کا نام دیا گیا۔ آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے ان تجاویز کو ایک ہی مہینے بعد مئی ۱۹۲۷ء میں اپنے اجلاس منعقدہ بمبئی میں منظور کر لیا تھا۔ ۵۰ سید ہاشمی فرید آبادی نے ”مسٹر جناح کے چودہ امور“ کے عنوان سے ان تجاویز کو بہ تفصیل ذیل اپنی کتاب میں درج کیا ہے:

(۱) ہندوستان کا دستور ”وفاقی“ ہوگا

(۲) تمام صوبوں کو مساوی اصلاحات اور کامل اندرونی اختیارات دیے جائیں گے

۴۹ تاریخ مسلمانانِ پاکستان و بھارت، جلد دوم۔ سید ہاشمی فرید آبادی، ص: ۵۵۵

۵۰ تقسیم ہند ۱۹۴۷ء۔ ص: ۴۵

(۳) کوئی اکثریت کم تعداد فرقے کے مساوی یا کم نہیں رہے گی مگر اقلیت کو کافی موثر نیابت دی جائے گی

(۴) مرکزی مجلس میں مسلمانوں کی نیابت ایک تہائی سے کم نہ ہوگی

(۵) جداگانہ انتخاب قائم رہے گا، بجز اس کے کہ کوئی فرقہ اپنی مرضی سے یہ حق چھوڑ دے

(۶) صوبوں کی کوئی ایسی تقسیم نہ کی جائے گی جس سے پنجاب و بنگال کی مسلم اکثریت کو نقصان پہنچے

(۷) ضمیر و مذہب کی آزادی

(۸) کوئی ایسا قانون وضع نہ کیا جاسکے گا جس کی کسی قوم کے تین چوتھائی ارکان مخالف ہوں

(۹) سندھ کا صوبہ علاحدہ بنا دیا جائے گا

(۱۰) سرحد اور بلوچستان میں دوسرے صوبوں کی مثل آئین نافذ ہوگا

(۱۱) ملازمتوں میں مسلمانوں کو مناسب حصہ دیا جائے گا

(۱۲) اسلامی تہذیب، مذہبی شخصی قانون، زبان، رسم الخط کا پورا تحفظ کیا جائے گا

(۱۳) ہر صوبے کی وزارت میں ایک تہائی مسلمانوں کے انتخاب سے وزیر مقرر ہوں گے

(۱۴) دستور اساسی میں کوئی ترمیم نہ ہوگی جب تک تمام صوبے اور دیسی ریاستیں اسے تسلیم نہ

کر لیں۔“ ۱۵

نہرورپورٹ Delhi Muslim Proposals سے مطابقت نہیں رکھتی تھی لہذا جب

اس پر بحث کے لیے ۲۲ دسمبر ۱۹۲۸ء کو کلکتہ میں تمام پارٹیوں کا National Convention منعقد

کیا گیا تو جناح نے اس رپورٹ میں ترمیم کے لیے اپنے مطالبات پیش کیے جنہیں کانگریس نے مسترد

کر دیا۔ بندوپادھائے اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

”جناح نے اپنی جمعیت کے بااثر حلقوں کی جانب سے سخت مخالفت کے باوجود بالآخر

ایک ایسا فارمولا تیار کیا تھا جس کے چلتے ۱۹۲۷ء میں دہلی مسلم ریزولیشن کے ذریعہ اس

مکرہ نظام انتخاب سے جسے Separate Electorate (علاحدہ نظام انتخاب)

کہتے ہیں، نجات ملتی تھی۔ کانگریس اور غیر منقسم لیگ دونوں تنظیموں کو چاہیے تھا کہ ان

تجویزوں کو منظور کر لیتیں تاکہ Separate Electorate سے چھٹکارا مل جاتا اور اس طرح ہندوستان کی قومی زندگی سے علاحدگی اور انتشار کا ایک بڑا عنصر ناپید ہو جاتا۔ اس لیے جناح نے نیشنل کنونشن میں آئے ڈیلی گیٹوں سے ایک ماہر وکیل کی حیثیت سے اپنے پورے زور و کالت کو بروئے کار لا کر دردمندانہ اپیل کی.... جناح نے کہا.... ہمارا جو منشا ہے اس کا لب و لباب یہ ہے کہ ہندو اور مسلمان دونوں ایک ساتھ بڑھیں تاکہ ہماری منزل مقصود آجائے.... اس لیے میں چاہتا ہوں کہ آپ اس مدبرانہ سیاست دانی سے منھ نہ موڑیں جو سرتیج بہادر سپرو نے یہ کہہ کر دکھایا ہے کہ ”قلیتیں اکثریت کو کچھ نہیں دے سکتیں۔“ اس لیے مجھ سے یہ مانگ کرنے کا کوئی حاصل نہیں ہے کہ میں ان چیزوں کے لیے زور نہ دوں جسے آپ چھوٹی باتیں (نکات) کہتے ہیں.... اگر یہ چھوٹی چیزیں ہیں تو آپ اسے مان ہی کیوں نہ لیں؟“ ۵۲

اعتراض کیا جاتا ہے کہ:

”دراصل کانگریس مسلمانوں کے مطالبات کو نظر انداز کر کے نہرو رپورٹ کے مطابق دستور بنوانا چاہتی تھی... چنانچہ قائد اعظم اس نتیجے پر پہنچے کہ آئندہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے راستے مختلف ہوں گے۔“ ۵۳

دل برداشتہ ہو کر جناح نے کانگریس سے علاحدگی اختیار کی اور سیاست سے بھی کنارہ کشی اختیار کر کے ۴ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو لندن کی راہ لی تاکہ پریوی کونسل میں وکالت شروع کریں۔

اس سے قبل ہندوستان کے وائس رائے لارڈ ارون نے نومبر ۱۹۲۷ء میں سر جان سائمن کی سربراہی میں سائمن کمیشن (Simon Commission) قائم کیا تھا تاکہ مانٹگو-چیمسفورڈ اصلاحات کے بعد ہندوستان میں نمائندہ حکومت کے سلسلے میں مزید آئینی اصلاحات پر غور کیا جائے لیکن اس کمیشن کے سات ارکان میں سے ایک بھی ہندوستانی نہیں تھا بلکہ سب کے سب انگریز ہی تھے۔ اسی لیے ملک کے سیاسی

۵۲ S. K. Bandhopadhyaya: Qaed-e-Azam Mohammad Ali Jinah and Creation of

Pakistan, 1991, PP:61-63 بحوالہ منصور احمد: تقسیم ہند ۱۹۴۷ء۔ ص ۴۶۰

۵۳ تاریخ تحریک پاکستان، حصہ اول۔ ص ۱۸۸-۱۸۹

رہنماؤں اور دانشوروں نے شدید برہمی کا اظہار کیا کہ ہندوستانیوں کے مسائل پر غور کرنے کے لیے جو کمیشن قائم کیا گیا اس میں کسی بھی اہل ملک کو شامل کرنا برطانوی سرکار نے ضروری نہ سمجھا چنانچہ لیگ اور کانگریس دونوں جماعتوں نے سائمن کمیشن کے خلاف آواز بلند کی۔ ۳۰ فروری ۱۹۲۸ء سے ملک کے مختلف حصوں میں اس کمیشن نے دورہ کر کے رائے عامہ معلوم کرنے کی کوشش شروع کی لیکن یہ کمیشن جہاں بھی گیا وہاں اس کے خلاف زبردست مظاہرے ہوئے اور پولیس نے لاٹھی چارج کیا۔ لاہور میں مظاہرہ کرنے والوں کے سربراہ لالہ لاجپت رائے کو بھی پولیس نے ایسا زدوکوب کیا کہ وہ اس چوٹ کے صدمے سے جاں بر نہ ہو سکے۔ ان حالات نے ملک میں سیاسی خلفشار کی صورت پیدا کر دی۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید اور روشن آراؤ نے عبدالحجید سمالک (ذکر اقبال۔ ص: ۱۴۰) کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

”کانگریس نے نہ ظاہر سائمن کمیشن کا مقاطعہ کیا لیکن اندرون خانہ نہرو رپورٹ کی ایک کاپی بھیج کر لکھ دیا کہ آئندہ دستور کے متعلق اہل ہند کے زیادہ سے زیادہ اہل الرائے طبقوں کا اس دستاویز پر اتفاق ہے۔“ ۵۴

نہرو رپورٹ کی اشاعت کے بعد جو صورت حال پیدا ہوئی اس کے تحت مسلمانوں کو اپنے حقوق کے تحفظ کی فکر دوچند ہو گئی۔ اس سلسلے میں سر آغا خاں کی صدارت میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کا دہلی میں اجلاس ہوا۔ سر محمد شفیع، علامہ اقبال، مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، حسرت موہانی اور جمعیت العلماء ہند کے نمائندے اس میں شریک ہوئے۔ نہرو رپورٹ کو متفقہ طور پر مسترد کر دیا گیا۔ سر محمد شفیع نے مسلم مطالبات کو ایک قرارداد کی شکل میں پیش کیا جسے یکم جنوری ۱۹۲۹ء کو منظور کر لیا گیا۔ اہم مطالبات یہ تھے:

(۱) مرکز میں وفاقی طرز حکومت قائم کی جائے جس میں باقی ماندہ اختیارات صوبوں کی تحویل میں ہوں۔

(۲) جداگانہ طریق انتخاب کو برقرار رکھا جائے۔

(۳) مسلم اقلیتی صوبوں میں مسلمانوں کے لیے اضافی نشستیں برقرار رہیں۔

(۴) پنجاب و بنگال میں مسلمانوں کی اکثریت تسلیم کرتے ہوئے فوائد سے مستفید کیا جائے۔

مرکزی اور صوبائی انتظامیہ اور سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کا جائز حق دیا جائے۔

(۵) مرکز میں مسلمانوں کی نمائندگی ایک تہائی ہو۔ سندھ کو بمبئی سے الگ کر دیا جائے۔ صوبہ

سرحد اور بلوچستان میں آئینی اصلاحات نافذ کی جائیں۔ ۵۵

اسی اجلاس کے بعد ہندوستان میں مسلم سیاست اُبھر کر سامنے آئی۔ اختلافات کی اسی فضا کے دوران انگلستان میں لیبر پارٹی کی سرکار برسرِ اقتدار آئی جس نے ہندوستان کو Dominion Status دینے کا اعلان کیا اور ملکی رہنماؤں کے ساتھ معاملات طے کرنے کے لیے لندن میں تین بار گول میز کانفرنس (Round Table Conference) بلائی۔ پہلی گول میز کانفرنس ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء کو لندن میں شروع ہوئی۔ کانگریس نے اس میں شرکت سے انکار کر دیا۔ جن رہنماؤں نے اس میں شرکت کی ان میں سر تیج بہادر سپرو، ایم۔ آر۔ جیانکر، مسٹر شاستری، مونجے، سر آغا خاں، جناح، محمد علی جوہر وغیرہ کے نام اہم ہیں۔ مولانا محمد علی جوہر نے اسی کانفرنس میں تقریر کرتے ہوئے حکومت برطانیہ سے واضح طور پر یہ کہا تھا کہ میں آزادی کے لیے آیا ہوں اور غلام ملک میں اس وقت تک واپس نہ جاؤں گا جب تک آزادی کا پروانہ میرے ہاتھوں میں نہ ہو۔ اگر تم ہندوستان کو آزادی دینا نہیں چاہتے تو تمہیں میری قبر کے لیے زمین مہیا کرنی ہوگی۔ مولانا جوہر ملک کی آزادی تو نہ دیکھ سکے لیکن غلام ہندوستان میں واپس بھی آ سکے۔ ۳ جنوری ۱۹۳۱ء کو ان کا وہیں انتقال ہو گیا۔ اس کانفرنس کا کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا لیکن اتنا ضرور ہوا کہ فیڈرل گورنمنٹ کے قیام اور صوبوں کو خود مختاری دینے کا معاملہ طے پایا۔ دوسری گول میز کانفرنس ۷ ستمبر ۱۹۳۱ء کو شروع ہوئی اور یکم دسمبر ۱۹۳۱ء تک جاری رہی۔ گاندھی جی نے اس میں کانگریس کی نمائندگی کی لیکن ہندو مسلم شراکت کے مسئلے پر لیگ اور کانگریس کے مابین کوئی متفقہ فیصلہ نہ ہو سکا تو حکومت برطانیہ نے اپنے طور پر اس مسئلے کو حل کرنے کا عزم کیا اور ۴ اگست ۱۹۳۲ء کو Communal Award کا اعلان کیا جس کے ذریعہ مسلمانوں کے علاوہ دیگر اقلیتوں کے لیے بھی جداگانہ انتخاب کے حق کو تسلیم کر لیا گیا لیکن کانگریس رہنما اس پر متفق نہیں تھے۔ مدن موہن مالویہ نے اس کی شدید مخالفت کی۔ تیسری گول میز کانفرنس نومبر ۱۹۳۳ء میں منعقد ہوئی اور اس کے بعد برطانیہ سرکار نے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ نافذ کیا۔ اس ایکٹ کے نفاذ سے ہندوستان کی سیاست میں ایک نیا موڑ آیا اس لیے مذکورہ ایکٹ کا ذکر قدرے تفصیل کے ساتھ ضروری ہے:

۱۹۳۵ء کا گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ:

۱۸۵۷ء کی بغاوت نے یہ واضح کر دیا تھا کہ ہندوستان میں برطانوی حکومت کے طریق کار میں تبدیلی ضروری ہے اور ہندوستانیوں کو حکومت میں نمائندگی ملنی چاہیے۔ اسی سوچ کے تحت ۱۸۶۱ء میں انڈین کونسل ایکٹ ۸۳-۱۹۸۳ء میں لوکل سیلف گورنمنٹ ایکٹ، ۱۸۹۲ء میں انڈیا کونسل ایکٹ، ۱۹۰۹ء میں انڈیا کونسل ایکٹ اور ۱۹۱۹ء میں انڈین گورنمنٹ ایکٹ کا اعلان کیا گیا تھا۔ ۱۹۳۵ء کا ایکٹ اسی سلسلے کا ایک ضمیمہ تھا، جس کا اعلان ایسے وقت میں کیا گیا جب کہ پورے ملک میں سول نافرمانی اور برطانوی مال کے بائیکاٹ کی تحریکیں جاری تھیں، کانگریسی رہنما جیلوں میں بند تھے اور تحریک کو کچلنے کے لیے سرکار مختلف حربے استعمال کر رہی تھی۔ یہ ایکٹ منجملہ دیگر امور کے ہندوستانیوں کی حکومت سازی اور ان کے دائرہ اختیارات سے متعلق تھا، ساتھ ہی نوآبادیاتی ذہنیت کے پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو، کی پالیسی کا آئینہ وار بھی تھا۔ اس وقت ہندوستان میں کل گیارہ ریاستیں تھیں ان گیارہ صوبوں کی لچسلیو اسمبلیوں کے لیے کل ۱۵۸۵ نشستیں مختص تھیں، جن کی تقسیم اس طرح کی گئی تھی:

عام نشستیں (سب کے لیے)	۶۵۷
شیڈول کاسٹ	۱۵۱
مسلم	۴۸۲
تاجر پیشہ	۵۶
عورت	۴۱
مزدور	۳۸
زمین دار	۳۷
سکھ	۳۴
یورپین	۲۶
پس ماندہ علاقہ اور قبیلہ کے لیے	۲۴
ہندوستانی عیسائی	۲۰
اینگلو انڈین	۱۱
یونیورسٹی	۸
کل	۱۵۸۵

یہ اعداد و شمار ایوڈھیا سنگھ نے اپنی کتاب ”بھارت کا ملتی سنگرام“ میں دیے ہیں، اور اس تقسیم سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

”نشستوں کی مذکورہ تقسیم سے کمیونل ایوارڈ کا مقصد واضح ہے۔ تمام رائے دہندگان کو ۱۱۳ انتخابی زمروں میں تقسیم کر کے ہندوستانیوں کو ایک دوسرے سے زیادہ سے زیادہ الگ کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ قومی تحریک کا مطالبہ تھا کہ ہم خواہ کسی مذہب اور طبقہ سے تعلق رکھتے ہوں ہم سب ہندوستانی ہیں، ہم سب ایک ہیں۔ برطانوی سامراج اس قانون کے ذریعہ سکھارہا تھا کہ ہم ہندو ہیں، ہم مسلمان ہیں یا ہم سکھ اور عیسائی ہیں، ہم ایک نہیں، ہم الگ الگ ہیں، ہندوستانیوں کو باہم لڑا کر راج کرنے کا یہ نیا منصوبہ تھا۔“ ۵۶

اپریل ۱۹۳۶ء میں لارڈ لینلتھگو (Lord Linlithgow) ہندوستان کے وائس رائے مقرر ہوئے۔ چنانچہ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے نفاذ کی ذمہ داری ان کی تھی۔ انھوں نے نہ کہ صرف اس ایکٹ کا نفاذ کیا بلکہ ۱۹۳۷ء میں انتخاب کا اعلان بھی کر دیا۔ چون کہ یہ ایکٹ ہندوستانیوں میں پھوٹ ڈالنے اور قومی تحریک کو کمزور کرنے کی غرض سے تیار کیا گیا تھا، اس لیے تقریباً تمام پارٹیوں کے رہنماؤں نے اس ایکٹ کی مخالفت کی۔ برطانوی حکمرانوں کا خیال تھا کہ اس کے نفاذ سے ہندوستان کی سب سے بڑی سیاسی پارٹی کانگریس میں بکھراؤ پیدا ہوگا۔ برطانوی حکومت کا یہ بھی ماننا تھا کہ اصلاح کے سوال پر کانگریس میں پھوٹ پڑ جائے گی۔ کانگریس میں نرم دل کے لوگ، بائیں بازو کے لوگوں سے الگ تھلگ پڑ جائیں گے، نیز یہ بھی کہ حکومت کا مزہ مل جانے کے بعد کانگریسی ایثار اور جدوجہد بھری سیاست میں واپس نہیں لوٹ سکیں گے۔ دراصل انگریزوں کی توجہ کانگریس کے داخلی نظریاتی تضاد پر تھی، قومی تحریک کو آگے بڑھانے کے سلسلے میں کیا لائحہ عمل اختیار کیا جائے، اس نکتہ پر لیڈروں میں شدید اختلاف تھا۔ گاندھی جی کی رائے تھی کہ رہنما گاؤں میں جائیں اور کسانوں اور مزدوروں کو بیدار کرنے کی کوشش کریں۔ دوسری طرف جواہر لال نہرو اور ان کے ہم نوا سوشلسٹوں کا خیال تھا کہ قومی تحریک کو وسیع پیمانے پر چلایا جائے، جب کہ کانگریس کے وہ رہنما جو آئین میں اصلاح کے قائل تھے، چناؤ میں حصہ لے کر حکومت بنانے اور سرکاری سطح پر قومی تحریک کو

آگے بڑھانے کے موید تھے۔ اسی نظریاتی کشاکش کے دوران چناؤ قریب آتا جا رہا تھا، بالآخر کانگریس نے چناؤ میں شامل ہونے کا فیصلہ کر لیا، ساتھ ہی ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کی مخالفت بھی کی۔

انتخاب کے وقت کئی نئی سیاسی پارٹیوں کا قیام بھی عمل میں آیا۔ پنجاب میں ۱۹۳۵ء میں بوتنیٹ پارٹی، بنگال میں فضل الحق کی پر جا کر شکسمیتی، بمبئی میں امبید کرانڈی پینڈنٹ ورکرس پارٹی، اتر پردیش میں نیشنلسٹ ایگری کلچرلسٹ پارٹی، مدراس میں جسٹس پارٹی، اڑیسہ میں ایڈوانس پارٹی وغیرہ کا وجود عمل میں آیا۔

یہی وہ زمانہ ہے جب کہ فرقہ واریت کا زہر بھی خوب پھیلا، حکومت کی شہ بھی اسے ملی، آر۔ ایس۔ ایس۔ کو اپنی طاقت بڑھانے کا سنہرا موقع ملا۔ چنانچہ شمالی ہندوستان میں اس کی قوتوں میں اضافہ ہوا۔ فروری ۱۹۳۵ء میں ہندو مہاسبھا نے کمیونل ایوارڈ مخالف ڈے منایا جس کے نتیجے میں جگہ جگہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے بیچ جھڑپیں ہوئیں۔ ہندو فرقہ واریت سے وابستہ لوگوں نے نعرہ دیا ”ہندوستان ہندوؤں کا ہے“ رد عمل میں مسلمان بھی فعال ہوئے اور اس طرح پوری فضا زہر آلود ہوتی نظر آئی۔

انہی حالات میں ۱۹۳۷ء میں انتخاب ہوا جس میں کانگریس کو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی۔ وہ ۱۵۸۵ نشستوں میں ۷۱۵ پر قابض ہوئی۔ مسلم لیگ کو ۱۰۸ اور دوسری مسلم پارٹیوں کو ۱۲۸ سیٹیں حاصل ہو سکیں۔ کانگریس نے مشروط طور پر سرکار بنانے کا فیصلہ کیا۔ ۱۹۳۷ء میں کانگریس کی بیٹھک میں یہ تجویز پاس ہوئی کہ:

”کانگریس مہاسمیتی ان ریاستوں میں سرکار بنانے کی اجازت دیتی ہے جہاں لیجسلیٹو اسمبلی میں کانگریس کو اکثریت حاصل ہے لیکن شرط یہ ہے کہ وزارت تب تک منظور نہ کی جائے جب تک اسمبلی میں کانگریس دل کا لیڈر مطمئن نہیں ہوتا اور کھل کر یہ نہیں کہہ پاتا کہ گورنر مداخلت کے مخصوص حق کا استعمال نہ کریں گے اور نہ اپنے آئینی کاموں کے بارے میں وزیروں کے مشورے کو نظر انداز کریں گے۔“ ۷۵

ابتدا میں برطانوی حکومت نے اس شرط کو منظور کرنے سے انکار کیا۔ لیکن ۱۹۳۵ء ایکٹ کی مخالفت کے دباؤ میں آکر بالآخر اس نے وعدہ کر لیا اور اس طرح تین ماہ بعد کانگریسیوں نے حکومت بنائی۔

۷۵۔ بحوالہ بھارت کا مکتی نگر ام۔ ایوڈھیانگھ، ص: ۶۳۳

مدراس، بمبئی، مدھیہ پردیش، متحدہ ریاست، بہار اور اڑیسہ میں اس کی سرکاری بنیں۔ آسام اور سیمانت پردیش میں کانگریس اور دوسری پارٹیوں کی ملی جلی سرکاری بنیں۔ بنگال میں فضل الحق اور پنجاب میں بونیسٹ پارٹی کے لیڈر سکندر حیات خاں کی سرکاری بنیں۔

۱۹۳۷ء کے انتخاب نے قومی تحریک کو تقویت بخشی۔ چنانچہ ۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیان مختلف ٹریڈ یونینوں، مزدوروں اور کسانوں نے ہڑتالیں کیں اور کسی حد تک اپنے مطالبات منوانے میں کامیاب بھی ہوئے۔ ۱۹۳۷ء میں ہڑتالوں کی تعداد ۳۷۹ تھی، ان میں ۶۷۷۸۰۱ مزدوروں نے حصہ لیا۔ ان میں سب سے بڑی ہڑتال بنگال کے چٹکل مزدوروں کی تھی جس میں ۲۲۵۰۰۰ مزدوروں نے حصہ لیا تھا۔ دوسری بڑی ہڑتال کانپور کے کپڑا مل مزدوروں کی تھی جس میں ۴۰۰۰۰ مزدوروں نے حصہ لیا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں بمبئی کے کارخانوں کے مزدوروں نے بھی ہڑتال کی جس میں ۹۰۰۰۰ مزدوروں نے حصہ لیا۔ بنگال، ناگ پور کے ریل مزدوروں نے ہڑتال کی جس میں ۴۰۰۰۰ مزدور شامل ہوئے۔ ۳۹-۱۹۳۷ء میں بہار میں کسانوں کی تحریک نے زور پکڑا، جس میں ایک لاکھ کسانوں نے حصہ لیا۔ متحدہ ریاست میں تقریباً ۸۰۰۰۰ کسانوں نے لکھنؤ میں مظاہرہ کیا۔ ۱۹۳۸ء میں بمبئی جا کر کسانوں کا مظاہرہ ہوا۔ اسی طرح کلک، مدراس، پنجاب، بنگال میں بھی کسانوں نے تحریکیں چلائیں۔ ان ہڑتالوں اور مظاہروں نے کسانوں اور مزدوروں کی قوت میں بے پناہ اضافہ کیا۔ ان کے حوصلے بلند ہوئے۔ سرکاری اعداد و شمار کے مطابق ۱۹۳۶ء میں رجسٹرڈ یونینوں کی تعداد ۲۴۱ اور ان کے اراکین کی تعداد ۲۱۸۰۰۰ تھی۔ ۱۹۳۹ء میں یونینوں کی تعداد بڑھ کر ۵۶۲ ہو گئی اور ان کے ممبروں کی تعداد ۳۹۰۰۰۰ کے قریب پہنچ گئی۔ یہ تمام امور مزدوروں اور کسانوں میں بڑھتی ہوئی بیداری کا ثبوت فراہم کرتے ہیں۔

اپنی حکومت کے ۲۸ مہینے پورے کرنے کے بعد اکتوبر ۱۹۳۹ء میں کانگریسی وزارتیں مستعفی ہو گئیں۔ استعفیٰ کی وجہ دوسری عالم گیر جنگ کے نتیجے میں پیدا ہونے والی سیاسی پیچیدگیاں تھیں۔ رجنی پام دت کے مطابق:

”بھارت کو برٹش پالیسی کے ہاتھوں کی کھ پتلی بنادیا گیا جو اپنے ملک کے عوام سے

صلاح و مشورہ کیے بغیر اپنے آپ ہی انگلینڈ کے پیچھے پیچھے جنگ میں گھسٹا چلا گیا۔“ ۵۸

۵۸ آج کا بھارت۔ رجنی پام دت، ص: ۵۵۸

ہندوستان فاشزم اور نازی ازم کا جتنا مخالف تھا اتنا ہی سامراجیت کے بھی خلاف تھا۔ ۳ ستمبر ۱۹۳۹ء کو جب برطانیہ نے جرمنی کے خلاف جنگ کا اعلان کیا تو اس وقت کے ہندوستان کے وائسرائے اور گورنر جنرل لاڈلینتھگو (Lord Linlithgow) نے ہندوستان سے اس جنگ میں شامل ہو کر ایک مہذب قوم کا کردار نبھانے کی اپیل کی۔ کانگریس کو اس بات کا غم و غصہ تھا کہ ہندوستانیوں سے منظوری لیے اور اس کی مرضی جانے بغیر ہندوستان کو جنگ میں جھونک دیا جا رہا ہے، چنانچہ کانگریس نے ۱۴ ستمبر کو ایک بیان جاری کیا جس میں کہا گیا تھا:

”یہ مجلس ایک ایسی جنگ میں نہ تو خود شامل ہو سکتی ہے اور نہ جنگ میں تعاون کر سکتی ہے جو سامراج وادیوں کی پالیسی پر چل رہی ہو اور جس کا مقصد ہندوستان اور دیگر ملکوں میں سامراج واد کو مضبوط بنانا ہو۔“ ۵۹

کانگریس کی مجلس عاملہ نے اسی بیان میں سرکار سے یہ وضاحت بھی چاہی کہ اس لڑائی میں جمہوریت اور سامراج واد کے بارے میں برطانوی سرکار کے مقاصد کیا ہیں؟ اور خاص طور سے جس نئے نظام پر غور کیا جا رہا ہے اس تناظر میں یہ مقاصد کہاں تک ہندوستان پر منطبق ہوتے ہیں اور موجودہ حالت میں انھیں کس طرح کارگر بنایا جا رہا ہے۔ کیا ان مقاصد میں سامراج واد کو ختم کرنا اور ہندوستان کو ایک ایسے آزاد ملک جیسا باور کرنا شامل ہے جس کی پالیسی ملک کے عوام کو آرزوؤں کے مطابق ہو۔

کانگریس کی اس وضاحت کا جواب غیر تشفی بخش تھا۔ لہذا کانگریسی وزارتوں نے اکتوبر ۱۹۳۹ء میں استعفیٰ دے دیا۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کا نفاذ ان صوبوں میں کر دیا گیا۔ جس کی رو سے وائسرائے کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ صوبوں کی خود مختاری کے سوال پر آئین میں رد و بدل کر سکتا ہے۔ مرکزی سرکار Decree کے ذریعہ حکومت چلا سکتی ہے۔ ایسے قوانین کا اعلان کر سکتی ہے جو برطانوی ہندوستان اور عوام کی حفاظت اور جنگی مقاصد کی تکمیل کے لیے لازمی ہوں۔ اگست ۱۹۴۰ء میں جب برطانیہ جنگ میں بری طرح الجھا تھا، تو وائسرائے نے ہندوستان کی حمایت حاصل کرنے کے لیے کچھ رعایتیں دینے پر رضامندی ظاہر کی۔ نتیجے میں اگست تجویز (August Offer) سامنے آئی۔ جس میں مستقبل میں ہندوستان کے لیے ڈومنین اسٹیٹس، جنگ کے بعد آئین ساز مجلس کی تشکیل، وائسرائے کی کونسل میں توسیع

اور ایک واریڈوائزری کونسل کے قیام کی بات کہی گئی تھی۔ اس تجویز نے ہندوستانی رہنماؤں کو بے حد مایوس کیا۔ اکتوبر ۱۹۴۰ء میں ہندوستان کے متعلق برطانوی پالیسی کے خلاف کانگریس نے انفرادی سول نافرمانی، شروع کر دی۔ جس کی رہنمائی گاندھی جی کر رہے تھے یہ تحریک ۱۴ مہینے تک چلتی رہی۔ انگریزی حکومت نے حسب دستور تحریک کو کچلنے کے لیے پرانے حربے استعمال کیے، لیکن جنگ نے خطرناک صورت اختیار کی تو وہ اپنی پالیسی پر نظر ثانی کرنے کو تیار ہوئی۔

دوسری جنگ عظیم:

جب جرمنی کے خلاف انگلینڈ نے ۳ ستمبر ۱۹۳۹ء کو اعلان جنگ کیا تو قومی تحریک کا منظر نامہ ہی بدل گیا۔ برٹش سرکار نے ہندوستان کے عوامی نمائندوں کی رائے لیے بغیر ہندوستان کو سامراجیت کی جنگ میں جھونک دیا۔ ایسی صورت میں قومی رہنماؤں نے سکوت اختیار نہیں کیا۔ احتجاج کے طور پر پہلا قدم یہ اٹھایا گیا کہ تمام کانگریسی وزارتوں نے استعفیٰ دے دیا۔ گاندھی جی نے اس قدم پر خوشی اور اطمینان کا اظہار کیا۔ مسلم لیگ نے اس دن کو 'یومِ نجات' کے طور پر منایا۔

پہلی جنگ عظیم کے برخلاف دوسری جنگ عظیم کی نوعیت الگ تھی۔ اول الذکر میں قومی انقلابیوں کو چھوڑ کر تقریباً سبھی سیاسی پارٹیوں نے حکومت کی تائید کی تھی اور تعاون کا یقین دلایا تھا۔ لیکن مؤخر الذکر کے بارے میں عوامی نمائندوں کا رویہ بدلا ہوا تھا، اس کے کئی اسباب تھے۔ اول یہ کہ قومی تحریک کے نقطہ نظر اور شعور میں بہت فرق آچکا تھا قوت، شعور اور وسعت کے اعتبار سے ۱۹۳۹ء کی قومی تحریک وہی نہ تھی جو ۱۹۱۶ء کے زمانے میں پائی جاتی تھی۔ روس کے انقلاب، مختلف ممالک میں کمیونسٹ پارٹیوں کا قیام اور اشتراکی تحریکات نے غلام ممالک کے عوام میں نیا شعور پیدا کر دیا تھا۔ مزدوروں، کسانوں میں نئی بیداری آچکی تھی۔ وہ اپنی قوت کو عالمی تناظر میں دیکھنے لگے تھے۔

دوسری جنگ عظیم کے ابتدائی دور میں عوامی رہنما تذبذب اور کشمکش کے شکار رہے، دراصل اس جنگ کے متعلق نقاط نظر میں مختلف ملکی سیاسی پارٹیوں میں ہم آہنگی کی کمی تھی۔ کانگریس اسے فاشزم اور سامراجیت کے مابین جنگ قرار دیتی تھی۔ فارورڈ بلاک، کانگریس سماج وادی پارٹی اور سی۔ پی۔ ایم اسے سامراجیوں کی جنگ مانتی تھی۔ کانگریسی انگلینڈ کی مدد کرنا چاہتے تھے بشرطیکہ وہ ہندوستان کی حکومت میں ان کی شمولیت کا وعدہ کر لے۔ ہندوستان کی حکومت سامراجیوں کے ہاتھ سے چھین لینے کا بے شک ایک

سنہرا موقع تھا۔ لیکن اس کے لیے جس انقلابی راستے کو اپنانے کی ضرورت تھی، عوامی رہنما اس راہ پر چلنے میں جھجک محسوس کر رہے تھے وہ مخمضے کی حالت میں تھے، وہ صرف سیاسی دباؤ ڈال کر یا مصالحت کے ذریعہ کسی بھی طرح حکومت میں حصہ داری طے کرنا چاہتے تھے، بائیں محاذ کی پارٹیاں انقلابی قدم اٹھانا چاہتی تھیں، لیکن ان کا دائرہ اثر محدود تھا۔ البتہ اپنے محدود دائرے میں رہتے ہوئے ان پارٹیوں نے کانگریس پر دباؤ بنانے کا کام جاری رکھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ کانگریس دباؤ کو محسوس کرتے ہوئے کھل کر آزادانہ طور پر اپنی پالیسی پر عمل پیرا نہ ہو سکی۔ دباؤ کی شدت اس وقت اور زیادہ محسوس ہوئی جب ملک کے مختلف حصوں میں ملوں اور کارخانوں کے مزدوروں نے ہڑتال کر کے اس جنگ کی مخالفت میں اپنے بیانات دیے۔

ان پارٹیوں کے رد عمل اور پالیسیوں کے برخلاف برٹش حکومت اپنے پرانے رویے پر اڑی رہی۔ ان کا مقصد ہندوستان کو اختیارات سونپنا نہیں تھا۔ وہ بہلاوے دینا چاہتے تھے اور حکومت پر سامراجیت کی گرفت مضبوط کرنا چاہتے تھے، اور اس کے لیے وہی آزمودہ حربے اپنا رہے تھے جن سے عوام اور رہنما آشنا ہو چکے تھے۔ یعنی استحصال، تفرقہ اندازی اور قومی تحریکات کی پامالی۔ چنانچہ کانگریس جتنا زیادہ مطالبہ کرتی کہ جنگ کے دباؤ میں آکر سرکار کچھ اعلان کرے، رعایتیں دے، سرکار اسی قوت سے رعایتوں کو دینے سے انکار کرتی رہی۔ وائسرائے نے ۸/ اگست ۱۹۴۰ء کو بیان دے کر کانگریس کی شرطوں کو نا منظور کر دیا اور اعلان کیا کہ برٹش سرکار ہندوستان کی فلاح اور امن کی اپنی موجودہ ذمہ داریوں کو کسی بھی ایسی سرکار کے ہاتھ میں سونپنے کی بات نہیں سوچ سکتی جس کے اختیارات کو ہندوستان کی قومی زندگی کے بڑے اور طاقت ور عناصر براہ راست نا منظور کرتے ہوں، برٹش حکومت جو کچھ دینے پر آمادہ ہوئی اس کا اظہار ”اگست ڈیکلریشن“ میں بخوبی ہوا۔ اس کی چند شقیں اس طرح تھیں:

(۱) جنگ کے بعد نئے آئین کا خاکہ بنانے کے لیے ہندوستانی قومی زندگی کے خاص خاص عناصر پر مشتمل ایک ادارہ نمائندگان بنایا جائے گا۔

(۲) نام زد ہندوستانیوں کو شامل کر کے وائسرائے کی ایکڑی کیڈنکونسل کو وسیع کیا جائے گا۔

(۳) دیسی ریاستوں اور دوسرے ہندوستانی نمائندوں پر مشتمل ایک واریڈوائزری کونسل تشکیل دی جائے گی۔

اگست ڈکلیئریشن کی یہ شقیں برٹش حکومت کے پرانے رویوں کو ہی سامنے لاتی تھیں۔ لہذا بادل ناخواستہ کانگریسی رہنماؤں کو کچھ نہ کچھ کرنے پر مجبور ہونا پڑا اس لیے کہ ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہنا ان کے لیے خطرناک ہو سکتا تھا۔ سوال یہ تھا کہ کیا کیا جانا چاہیے۔ کیا کوئی تحریک چلانی چاہیے؟ گاندھی جی اس کے لیے تیار نہ تھے۔ بالآخر گاندھی جی نے ایک راہ سنجائی۔ انفرادی ستیہ گرہ کی، جس کی کمان خود ان کے ہاتھ میں تھی۔ وہ جس کو اجازت دیتے، وہی ستیہ گرہ کر سکتا تھا۔ اس طرح یہ ستیہ گرہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۴۰ء کو شروع ہوا۔ یہ ایک علامتی ستیہ گرہ تھا جس میں عوام شامل نہ تھے۔ ایودھیا سنگھ کا خیال ہے کہ:

”ایک طرف برٹش حکمران کے اس رخ نے اور دوسری طرف ہندوستانی عوام کی بے اطمینانی اور بائیں محاذ کی طاقتوں کے دباؤ نے انھیں (کانگریس کو) اپنی عزت و وقار کو بچانے کے لیے کچھ کرنے پر مجبور کر دیا اس کا نتیجہ تھا کہ انفرادی ستیہ گرہ کا متاثر ہوا۔ ایسا تماشا جو تاریخ میں بے مثل ہے۔“^{۶۰}

جس تحریک میں جوش اور جذبہ نہ ہو، خلوص نہ ہو اسے ناکام ہونا مقدر ہے۔ انفرادی ستیہ گرہ بھی اپنی کمزوریوں کی وجہ سے ناکام ثابت ہوا۔

جنگ عظیم کی اس مدت میں قومی تحریک کی سطح پر بے دلی اور مردنی چھائی ہوئی ہو، ایسا بھی نہیں۔ بمبئی، کان پور، ناگ پور، کلکتہ، لکھنؤ، احمد آباد، پٹنہ، متحدہ صوبہ، پنجاب وغیرہ میں مزدوروں، کسانوں کی تحریکات جاری رہیں۔ اسکولوں اور کالجوں کے طلباء بھی اس دوران سرگرم رہے۔ کنڑ، تیلگو، ملیالم، مراٹھی وغیرہ زبان بولنے والوں نے زبان کی بنیاد پر الگ ریاست کی تشکیل کے لیے آندولن تیز کر دیا۔ پاکستان کا مطالبہ:

قیام پاکستان کے اسباب و علل پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور متضاد نظریے سامنے آئے ہیں۔ بعض مورخین نے اسے ہندو جارحیت، کانگریس کے بے لچک رویے اور پنڈت نہرو کی ہٹ دھرمی کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ ۱۹۳۷ء میں صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات کے بعد یوپی میں حکومت بنانے کے سلسلے میں کانگریس اور لیگ میں جو چپقلش شروع ہوئی اس نے لیگ کی سیاست کو علاحدگی کے راستے پر ڈال دیا۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ انتخابات سے قبل کانگریس اور مسلم لیگ میں ایک خاموش سمجھوتا (Tactic Understanding)

۶۰ بھارت کا مکتی سنگرام۔ ص: ۶۸۴

تھا کہ انتخاب کے بعد دونوں پارٹیاں ملی جلی سرکار (Coalition Govt.) بنائیں گی۔^{۶۱} لیکن یوپی میں اکثریت حاصل کرنے کے بعد کانگریس کی نیت بدل گئی اور اس نے مسلم لیگ کو حکومت سے باہر رکھا۔ Coalition Ministry سے مسلم لیگ کو الگ رکھنے کا جو فیصلہ کانگریس نے کیا اس پر کئی مورخین نے اعتراض کیا ہے۔ آر۔سی۔ محمد ارنے لکھا ہے:

”اس میں کوئی شک نہیں کہ کانگریس لیڈروں کا فیصلہ نہایت غیر دانش مندانہ تھا اور اس کے نتائج بھی ناک ہونے لازمی تھے، مسلمانوں نے اب کلی طور پر سمجھ لیا کہ بہ حیثیت ایک جمیعت اب متحدہ ہندوستان میں ان کا کوئی سیاسی مستقبل نہیں تھا، کانگریس الٹی میٹم (Ultimatum) ایک دور ہے کا سگنل تھا جس کا ایک راستہ مختلف منزلوں سے ہوتا ہوا قیام پاکستان تک پہنچا۔“

”اگر یوپی میں لیگ کے اشتراک کی پیش کش قبول کر لی گئی ہوتی تو عملی اور مجازی طور پر مسلم لیگ پارٹی کانگریس میں ضم ہو گئی ہوتی، جواہر لال نہرو کے اس عمل نے (جس میں انھوں نے لیگ کو کانگریس منسٹری سے الگ رکھا) یوپی میں مسلم لیگ کو ایک نئی زندگی عطا کر دی۔ آج ہندوستانی سیاست کے سارے جانکار جانتے ہیں کہ مسلم لیگ کی تنظیم نو تو یوپی ہی سے ہوئی۔ مسٹر جناح نے موقع سے پورا فائدہ اٹھایا، اور ایسے اہم و کارگر اقدام کیے جو انجام کار پاکستان کے وجود میں آنے کا سبب بنے۔“^{۶۲}

کچھ اسی قسم کے خیالات گاندھی آشرم کے بانی اور سکریٹری وچتر نارائن شرما کے اُس خط سے ظاہر ہوتے ہیں جو انھوں نے ۱۴ جولائی ۱۹۸۴ء کو الیس۔ کے۔ بندوپادھیائے (مصنف: ”قائد اعظم محمد علی جناح اینڈ دی کریئشن آف پاکستان“ مطبوعہ ۱۹۹۱ء) کو لکھا تھا۔ خط کا اقتباس یہ ہے:

”کانگریس نے انتخاب میں اکثریت حاصل کر لی تھی، اس کے ساتھ کانگریس کی خود غرضی بڑھ گئی۔ جواہر لال بھی اس دھارے میں بہہ گئے، یا مجھے کہنا چاہیے کہ ان کے اندر کانگریس کی اپنا اپنے نقطہ عروج (Zenith) پر پہنچ چکی تھی، اس کے شدید نتائج

^{۶۱} دیکھیے: تقسیم ہند ۱۹۴۷ء۔ ص: ۵۸-۵۹

^{۶۲} ہسٹری آف فریڈم موومنٹ ان انڈیا، جلد: ۳، ص: ۱۹-۲۰، بحوالہ منصور احمد۔ تقسیم ہند ۱۹۴۷ء، ص: ۵۹

برآمد ہونے لازمی تھے۔ پاکستان کے وجود میں لانے کی اصل ذمہ داری ہم پر عائد ہوتی ہے یعنی ہندو فرقہ پر۔ دوسرے لفظوں میں کانگریس پر۔“ ۶۳

ممتاز کانگریسی لیڈر سری پرکاش (جو بعد میں ایک صوبے کے گورنر بنے اور نہرو کابینہ میں بھی ایک وزیر تھے) نے بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے کہ کانگریس اور لیگ نے مل جل کر الیکشن میں کام کیا تھا لیکن اس کے بعد کانگریسی لیڈروں کی غلطیوں کے باعث لیگ نے علاحدگی اختیار کی۔ ۶۴

کانگریس کے اس رویے کے جواز میں دو باتیں عام طور پر کہی گئی ہیں۔ اول یہ کہ ۱۹۳۷ء میں جواہر لال نہرو کی بڑی خواہش تھی کہ یوپی میں کانگریس زرعی اصلاحات کرے اور اسی لیے وہ مسلم لیگ کو کابینہ میں شامل کرنے کے خلاف تھے کہ اس میں بعض بڑے زمین دار شامل تھے۔ دوسری بات ڈاکٹر تارا چند کے اس اقتباس سے واضح ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”یہ کہا گیا ہے کہ الیکشن کے دوران کانگریس نے لیگ کے ساتھ دکھاوے کا ساز باز اس لیے کیا تھا کہ اس کو الیکشن میں اپنی کامیابی کا یقین نہ تھا لیکن جب الیکشن کی بدولت کانگریسی مکمل اکثریت کے ساتھ مجلس قانون ساز میں پہنچ گئے تو ان کو لیگ یا دیگر پارٹیوں کی امداد کی کوئی ضرورت نہ رہی۔ پھر جب مسلم اکثریت والے صوبوں میں لیگ بُری طرح ناکام رہی تو یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ اس کا مسلم عوام پر کچھ زیادہ اثر نہیں ہے۔ اس کی صفوں کو بھی بہت لوگ چھوڑ کر چلے جا رہے تھے اس لیے فرقہ وارانہ مسئلے کو طے کرنے کے لیے اس کی امداد کچھ قدر قیمت نہ رکھتی تھی۔“ ۶۵

لیکن جہاں تک مسلمانوں کا لیگ کی صفوں کو چھوڑ کر جانے کا سوال ہے اس صورت حال سے تو کانگریس بھی اس زمانے میں دوچار تھی اور ۱۹۳۶ء تک کانگریس میں دو ہی مقتدر مسلم رہنما مولانا ابوالکلام آزاد اور خان عبدالغفار خاں رہ گئے تھے۔ اسی طرح آل انڈیا کانگریس ورکنگ کمیٹی کے کل ۴۳ ممبروں میں صرف چھ مسلمان تھے۔ ۶۶

۶۳. بحوالہ منصور احمد: تقسیم ہند ۱۹۴۷ء۔ ص: ۶۱

۶۴. پاکستان: دی فارمیٹو فیئر (۱۹۶۰ء) خالد بن سعید۔ ص: ۱۹۱-۱۹۲، بحوالہ تارا چند۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد چہارم۔ مترجمہ

ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی۔ ص: ۲۲۲

۶۵. تاریخ آزادی ہند جلد چہارم۔ ص: ۴۲۳

۶۶. بحوالہ: تقسیم ہند ۱۹۴۷ء۔ ص: ۵۶

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید اور ڈاکٹر روشن آراؤ نے قیام پاکستان کو ۱۹۳۷ء سے قبل کے تاریخی پس منظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ ذیل کے اقتباس سے اس پس منظر کی وضاحت ہو سکتی ہے:

”گول میز کانفرنس کے دوران کانگریسی رہنماؤں نے جو یک طرفہ رویہ اختیار کیا اس کا بنیادی مقصد مسلمانوں کو سیاسی طور پر مفلوج کرنا تھا.... میثاق لکھنؤ کے کچھ ہی عرصے بعد عام انتخابات میں ہندو اکثریت کی کامیابی کو سامنے رکھتے ہوئے کانگریس نے جداگانہ انتخابات کے فارمولے کو ماننے سے یکسر انکار کر دیا۔.... جب نہرو رپورٹ میں تجاویز دہلی کو نظر انداز کیا گیا تو اس کے پیچھے بھی یہی پالیسی کام کر رہی تھی۔

جنگ عظیم دوم کے آغاز سے قبل مسلم لیگ کے رہنماؤں نے کانگریس سے سمجھوتے کی کوشش کی۔ قائد اعظم اور کانگریس لیڈر راجندر پرشاد کے درمیان مذاکرات اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی لیکن ملاقات کے اختتام پر مشترکہ بیان میں دونوں نے اس پر اظہار افسوس کیا ہے کہ ملت وراثہ مسئلے کا حل پیش کرنے میں وہ ناکام ہیں۔ مسجد شہید گنج کے معاملے میں بھی کانگریس نے بے اعتنائی سے کام لیا۔ بندے ماترم کے ترانے کو بھی کانگریس ختم کر دینے کے موڈ میں نہیں تھی گویا کانگریس وزارتوں سے لے کر لسانی اور تعلیمی معاملات میں مسلمانوں سے مفاہمت کے لیے تیار نہ تھی۔.... کانگریس ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست میں نمائندہ جماعت مسلم لیگ کو کسی صورت تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھی.... نہرو رپورٹ کی اشاعت نے مسلم لیگ اور کانگریس کے درمیان بُعد پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔.... قائد اعظم نے نہرو رپورٹ میں کچھ ترمیمات پیش کیے جنہیں مسترد کر دیا گیا.... ۲۸ دسمبر ۱۹۲۸ء کو آل پارٹیز کنونشن کلکتہ میں نہرو رپورٹ کا تجزیہ کرنے کے بعد تجاویز پیش کی گئیں.... ان تجاویز کو کانگریس نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ بعض قوم پرست مسلمانوں نے نہرو رپورٹ کو قبول کر لیا ہے جس کی بنیاد پر نہرو رپورٹ کی اہمیت واضح ہو چکی ہے لہذا اب کسی قسم کی تبدیلی کی گنجائش ہی نہیں۔

ان حالات کے پس منظر میں جب کانگریس کے بائیکاٹ سے گول میز کانفرنس ناکام ہوئی تو مسلم لیگ کا اس نتیجے پر پہنچنا ایک منطقی رویہ تھا کہ کانگریس صرف ہندو اکثریت کے

مفادات کی حفاظت میں سرگرم عمل ہے۔ انہیں حالات میں علامہ اقبال مسلم قومیت کے تحفظ کے لیے علاقوں کی نشان دہی کرتے ہوئے خطبہ الہ آباد پیش کرتے ہیں۔..... دوسری گول میز کانفرنس کے دوران ملت وراثہ مسئلے کے حل کے لیے گاندھی نے جو منصوبہ پیش کیا وہ نہر و رپورٹ ہی کی دوسری صورت تھی جسے مسلمان پہلے ہی مسترد کر چکے تھے۔ مسلم لیگ اور کانگریس کے درمیان بعد کی وجہ لسانی اور سیاسی دونوں ہی تھیں۔ مسلم لیگ اردو زبان اور اردو رسم الخط کی حفاظت اور ترقی میں سرگرم عمل تھی لیکن کانگریس ہندی زبان کو ہندوستان کی قومی زبان بنانے پر تلی ہوئی تھی۔ مسلم لیگ جداگانہ انتخابات کو ہندوستان کے سیاسی مسائل کا حل سمجھتی تھی، کانگریس اس کی سخت مخالف تھی۔ ایک وقت میں کانگریس نے میثاق لکھنؤ کو سراہا تھا اور ہندو مسلم اتحاد کو اسی میں مضمر سمجھتی تھی مگر رفتہ رفتہ کانگریس کا سطح نظر بدلنے لگا اور سیاسی سطح پر مسلمانوں کے مفادات کی مخالفت میں نت نئے حربے استعمال کیے جانے لگے۔

۱۹۳۷ء کے انتخابات جو ۱۹۳۵ء کے آئین کے تحت ہوئے، کانگریس نے مسلم اکثریتی صوبوں میں واضح طور پر فوقیت حاصل کی تاہم مسلم اقلیتی صوبوں میں مسلم لیگ کامیابی سے ہم کنار ہوئی۔ مجموعی نتائج کانگریس کے حق میں رہے جس نے کانگریسی حکام میں اور بھی رعونت پیدا کر دی۔ کانگریس نے مسلم لیگ کے ساتھ مخلوط وزارتیں بنانے سے انکار کر دیا۔ کانگریس ایک ایسی مملکت کے وجود میں کوشاں تھی جس میں مکمل طور پر اس کی حکومت ہو۔ اس مقصد کی بارآوری کے لیے حریف مسلم انجمنوں کا قیام عمل میں لایا گیا جن کی مالی امداد اور پرورش کی جا رہی تھی، ہندو اخبارات مسلمانوں کے اتحاد میں انتشار پیدا کر رہے تھے۔ سیاسی حکمت عملی کو کانگریس جس طرح بروئے کار لا رہی تھی، تعلیمی سطح پر اس نے مسلمانوں کی انفرادیت کو ختم کرنے کا پلان بنایا۔ مثلاً یہ کہ بمبئی میں ابتدائی درسی کتابوں کا سلیبس جاری کیا گیا جس میں ہندو روایات و رسومات کو خصوصی طور پر پیش کیا گیا تھا۔..... آٹھ صوبوں پر کانگریسی راج نے مسلمانوں کی مزید آنکھیں کھول دیں۔ یوں کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان مفاہمت کی ہر کوشش

نا کام ہونے لگی۔ محدود مختاری میں ہی ہندو سامراج کھل کر سامنے آنے لگا جس سے مسلمانوں میں مستقبل کا شعور بیدار ہوا کہ مکمل آزادی و خود مختاری میں کانگریس کے کیا کیا رویے ہو سکتے ہیں اور وہ کس کس سطح سے ان کے لیے سم قاتل بن سکتے ہیں۔.....“ ۶۷

تاریخ نے بھی اس بات کا نوٹس لیا ہے کہ:

”۱۹۲۳ء میں ساور کر نے ”ہندو تو“ شائع کی جس میں انھوں نے ہندوؤں کی تعریف ان لفظوں میں کی: ”ہر شخص ہندو ہے جو سندھ سے لے کر سمندروں تک سرزمین کو اپنا وطن سمجھتا ہے اور اسے اپنی مقدس سرزمین اور اپنے مذہب کا گہوارہ مانتا ہے۔“ ۱۹۳۷ء میں انھوں نے مہاسبھا کے اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے اعلان کیا: ”آج ہندوستان کو متحدہ مجالس قوم نہیں تصور کیا جاسکتا۔ اس کے برعکس ہندوستان میں دو قومیں ہیں: ہندو اور مسلمان اور یہ دونوں دشمن قومیں ساتھ ساتھ ہندوستان میں رہتی ہیں۔“ ۶۸

مذکورہ حالات اور تاریخی پس منظر کا گہرا علم رکھنے کے باوجود آج بھی بہت سے اکابرین ملک مسلمانوں کے مسائل اور ان کے مستقبل کے اندیشوں کو حق بجانب قرار دینے میں تاثر محسوس کرتے ہیں۔ لیکن یہی وہ حالات تھے جب ۲۴ مارچ ۱۹۴۰ء کو لاہور میں مسلم لیگ کا رزلوشن پاس ہوا جسے لاہور رزلوشن کہا جاتا ہے۔ اس کے تحت مسلم لیگ نے ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی علاقوں میں مسلم اکثریت والے صوبوں کو ایک ساتھ ملا کر آزاد اور خود مختار ریاستوں کے قیام کا مطالبہ پیش کیا جس کی اساس پر پاکستان کا قیام عمل میں آیا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ لاہور رزلوشن میں لفظ ”پاکستان“ کہیں شامل نہیں تھا۔ *

۶۷ تاریخ تحریک پاکستان حصہ اول۔ ص: ۳۳۵-۳۴۰

۶۸ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد چہارم۔ مترجمہ ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی، ص: ۵۶۶

* پاکستان کا تصور سب سے پہلے ۱۹۳۳ء میں کیمبرج یونیورسٹی کے طالب علم چودھری رحمت علی نے ایک پمفلٹ ”ابھی یا کبھی نہیں“ (Now or Never) میں پیش کیا تھا۔ لفظ ”پاکستان“ کے حروف درج ذیل صوبوں یا علاقوں کی علامت تھے:

پ = پنجاب

ا = افغانیہ (شمال مغربی سرحدی صوبہ) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

ہندو اخبارات نے اسے پاکستان رزولوشن کا نام دے دیا۔ لاہور رزولوشن پاس ہونے کے بعد بقول ایس والپوٹ (Walpot, Stanly): ہندوستانی اخباروں نے دوسرے دن لاہور رزولوشن کو ایک واحد پاکستان رزولوشن کا روپ دے کر چھاپا اور واقعی ایسا ہی ہو گیا۔“ بندو پادھیائے (Bandhopadhaya, S. K.) نے بھی اپنی کتاب "Qaed-e-Azam Mohammad Ali Jinnah and the Creation of Pakistan" (1971-72) میں (ص ۲۰۲-۲۰۳) چودھری خلیق الزماں کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

”مسلم عوام و نیشنلسٹ پریس نے ایک Concentrated یعنی مرکب شدہ نعرہ فراہم کر دیا جس نے بڑی سرعت سے ان کے دل و دماغ میں ایک مملکت کا تخیل پیدا کر دیا۔ مسلمان رہنماؤں کو لاہور رزولوشن کی تشریح اور اس کے اصل مقصد و مطلب کو ذہن نشین کرنے میں وقت لگتا۔ ان کی برسوں کی محنت (جو اس پر کرنی پڑتی) وہ اس طرح کم ہو گئی کیوں کہ ہندو پریس نے جانتے بوجھتے طنزاً لاہور رزولوشن کو پاکستان کہہ کر پیش

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) ک = کشمیر

س = سندھ

تان = بلوچستان

بعض حلقوں میں پاکستان کو علامہ اقبال کے تخیل کی پیداوار سمجھا جاتا ہے۔ یہ غلط فہمی اقبال کے اس خطبے سے پیدا ہوئی جو انھوں نے مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الہ آباد میں دسمبر ۱۹۳۰ء میں پیش کیا تھا۔ اقبال کے الفاظ یہ ہیں:

"Carving out a single state, containing the Punjab, the N.W.F.P., Sindh, Baluchistan and self-government within the British Empire or without it, where Muslims were in a majority."

(پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں، ایک واحد اسٹیٹ کا بنایا جانا جو سلطنت برطانیہ کے اندر ہو یا باہر)۔ منصور احمد نے لکھا ہے کہ: ”اقبال نے علاحدگی (Separation) کو قطعی نہیں بنایا تھا بلکہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ۱۹۳۷ء تک اقبال Federalism یعنی وفاق ہی کی بات کر رہے تھے۔“ اقبال نے آکسفورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر اے۔ جے۔ تھامسن کے نام ایک خط مورخہ ۲ مارچ ۱۹۳۴ء میں لکھا تھا: (بقیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تھا۔ اس پر جناح نے کہا تھا، ہم نے لفظ پاکستان کو داخل نہیں کیا تھا وہ تو ہندو پولیس نے اس لفظ کو ہمیں عنایت کر دیا ہے، لاہور رزولیشن کی شدت سے مخالفت کرتے ہوئے انھوں نے (ہندو پولیس نے) اسے پاکستان رزولیشن بنا ڈالا۔ یہ نام اسی وجہ سے مشہور ہو گیا اور اس کے لیے جناح ان کے ہی مشکور ہوئے (نوٹ: لاہور رزولیشن کا نام بدل کر ایک برس بعد مسلم لیگ کے مدراس اجلاس میں ۱۵/۱۶ اپریل ۱۹۴۱ء کو پاکستان رزولیشن کیا گیا)۔ ہندو پولیس اور ہندوؤں کے اس رویے میں بڑے گہرے مضمرات دیکھے جاسکتے ہیں اور بہت سارے مواقع پر پچھلے دنوں (اور بعد میں بھی) انھیں کی وجہ سے مسلمانوں کے رویے میں بھی سختی آتی گئی۔“ ۶۹

۲۴ مارچ ۱۹۴۰ء کو جو لاہور رزولیشن پاس ہوا تھا، اس کا متن بھی سطور ذیل میں پیش کیا

جاتا ہے:

(بقیہ پچھلے صفحہ کا حصہ)

".... Pakistan is not my scheme. The one that I suggested in my address is that creation of a Muslim Province-e.e. a Province having an overwhelming population of Muslims in the North West of India. This new province will be, according to my scheme, a part of the proposed Indian Federation. Pakistan scheme proposes a separated federation of Muslim Provinces directly related to England as a separate dominion. This scheme originated in Cambridge."

”.... پاکستان میری اسکیم نہیں ہے۔ میں نے اپنے خطبے میں جو تجویز رکھی ہے وہ ایک مسلم Province کی ہے جو ہندوستان کے شمال مغرب میں غالب مسلم اکثریت والے حصے میں بنے گا اور وہ مجوزہ ہندوستانی فیڈریشن کا ہی ایک حصہ ہوگا۔ پاکستان اسکیم میں مسلم صوبوں کے ایک، ایسے وفاق کی تجویز کی گئی ہے جو ایک علاحدہ Dominion کی صورت میں براہ راست انگلینڈ سے ملحق ہوگا۔ اس اسکیم کی بنیاد کیمبرج میں پڑی ہے۔“ مترجمہ منصور احمد

(دیکھیے: تقسیم ہند ۱۹۴۷ء، ص ۵۴-۵۵ اور ص ۲۴۹)

۶۹ بحوالہ: منصور احمد۔ تقسیم ہند ۱۹۴۷ء، ص ۷۵-۷۶

”قرار پایا کہ آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس کی یہ سوچی سمجھی اور پختہ رائے ہے کہ اس ملک میں کوئی بھی دستوری منصوبہ یا تجویز قابل عمل نہ ہوگی اور نہ مسلمانوں کے لیے قابل قبول ہوگی جب تک وہ اس بنیادی اصول پر مبنی نہ ہو کہ جغرافیائی حیثیت سے دو قوموں کی ایسے علاقوں میں حد بندی کر دی جائے اور یہ اس طرح بنائے جائیں اور ان میں ضرورت کے مطابق ایسی سرحدی تبدیلیاں کر دی جائیں کہ وہ علاقے جہاں مسلمانوں کی عددی اکثریت ہو مثلاً ہندوستان کے شمالی، مغربی اور مشرقی خطے مستقل ملکیتیں بن جائیں اور ان ملکیتوں کے اجزائے ترکیبی اندرونی طور پر خود مختار اور آزاد ہوں۔ ان علاقوں اور منطقوں کے اجزائے ترکیبی میں اقلیتوں کے مذہبی، ثقافتی، اقتصادی، سیاسی، انتظامی اور دوسرے حقوق اور مفاد کے لیے مناسب، موثر اور واجب العمل تحفظات دیے جائیں۔ دوسرے علاقوں میں جہاں مسلمانوں کی تعداد کم ہے، مسلمانوں کے لیے نیز دوسری اقلیتوں کے لیے ایسے معقول، موثر اور واجب التعمیل تعلقات متعین طور پر دستور میں شامل کر دیے جائیں جن سے ان کے مذہبی، ثقافتی، اقتصادی، سیاسی اور دوسرے حقوق و مفاد کی حفاظت ہو جائے۔

یہ اجلاس ورکنگ کمیٹی کو اس کا اختیار دیتا ہے کہ وہ دستور کی ایک اسکیم مرتب کرے جو ان بنیادی اصولوں پر مبنی ہو اور اس قسم کی ہو کہ جس میں اس کی گنجائش ہو کہ ان علاقوں کو اس قسم کے اختیارات مل جائیں کہ جیسے دفاع، امور خارجہ، وسائل، رسل و رسائل، کسٹم اور نیز دوسرے ایسے امور جو ضروری ہوں۔“^{۵۰}

عام طور پر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جناح کے ذہن میں پاکستان کا کوئی واضح تصور نہیں تھا اور وہ اس مطالبے کے ذریعہ کانگریس اور برطانیہ سرکار دونوں سے سودے بازی کرنا چاہتے تھے مگر منصور احمد نے ان تمام معاملات میں کانگریس کو ذمہ دار قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”تاہم اُن وجوہات اور مسلمانوں کی ان شکایتوں پر جن کے پس منظر میں لاہور رزلوشن پاس ہوا تھا، کانگریس نے کوئی توجہ نہ دی بلکہ رزلوشن کو پاکستان رزلوشن

۵۰۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد چہارم۔ مترجمہ محمد ہاشم قدوائی، ص: ۵۶۹-۵۷۰

کہہ کہہ کر اس کا مذاق اڑایا۔ اٹلے کا نگریں اس بات پر زور دیتی رہی کہ پہلے ہندوستان آزاد ہو جائے پھر ہندو مسلم معاملات سے پنپا جائے گا، جب کہ ضرورت اس بات کی تھی کہ مسلم سوچ کی ان بنیادی اور نفسیاتی ہیئت کو مد نظر رکھ کر ان شکایات کو وسعت قلبی سے دیکھا جاتا۔“ اے

اس کے برعکس ڈاکٹر تارا چند نے مطالبہ پاکستان کے پس پشت مسلمانوں کے اندیشے کو تو حق بجانب قرار دیا ہے لیکن حالات اور واقعات کے تجزیے سے جو نتیجہ نکالا ہے اس کی روشنی میں تقسیم ملک کی اصلی ذمہ داری لیگ اور برطانیہ سرکار دونوں پر عاید ہوتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل ذیل کے طویل اقتباس سے واضح ہو سکے گی۔ وہ لکھتے ہیں:

”یہ مقدمات جن کی بنا پر پاکستان کے مطالبے کی تائید یا حمایت کی جاتی تھی اور حق بجانب ٹھہرایا جاتا تھا، دو تھے۔

پہلا مقدمہ تو یہ تھا کہ ہندو، مسلمان دو بالکل الگ اور علاحدہ قومیں ہیں اور ان میں کوئی بھی چیز مشترک نہیں ہے اور وہ ایک دوسرے سے ہمیشہ برسر پیکار رہتی ہیں۔ مسٹر جناح کے نزدیک ہندو ازم اور اسلام دو بالکل ہی مختلف اور ایک دوسرے سے الگ سماجی نظام تھے جن کا مذہب، فلسفہ یا سماجی رسوم و رواج اور ادبی تمدن ایک دوسرے سے بالکل الگ اور مختلف تھا۔ نہ تو ان میں آپس میں شادیاں ہوتی تھیں اور نہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بیٹھ کر کھا سکتے تھے۔ اس طرح زندگی کے بارے میں دونوں کا تصور اور رویہ بالکل ہی مختلف تھا۔ ان کے مذہبی عقیدوں نے ایک کو دوسرے سے علاحدہ کر دیا تھا اور یہ کہ دوسرے انسانوں سے تعلقات کیسے رکھے اور کس قسم کے رکھے جائیں، پورے طور سے مذہب کے دائرہ اختیار میں تھے۔ ان سب باتوں کی وجہ سے انھیں ایک قوم نہیں مانا جاسکتا تھا۔ اس مقدمے سے دوسری کی نتیجے نکلتے ہیں:

- (۱) مسلم قوم کو اپنا جداگانہ تشخص یا وجود قائم رکھنا چاہیے: مذہبی، ثقافتی، سماجی اور سیاسی۔
- (۲) دوسرا یہ کہ دو متضاد عناصر متحد نہیں کیے جاسکتے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ اکثریتی

حکومت ناممکن تھی اس لیے کہ مغربی جمہوریتوں کے برعکس جہاں اقلیتیں اور اکثریتیں ہر تھوڑی مدت کے بعد بدلتی رہتی ہیں، ہندوستان میں وہ مستقل ہیں اور کبھی بدل نہیں سکتیں۔ اکثریتی حکومت کے معنی ہمیشہ کے لیے ہندو حکومت کے ہیں اور چوں کہ ہندو بنیادی طور پر مسلمانوں کے شدید مخالف اور دشمن ہیں اس لیے یہ صورت حال مسلمانوں کے لیے اور اسلام کے لیے سخت ترین خطرے کا باعث ہوگی اور اس وجہ سے ان کی زبردست تباہی اور بربادی ہوگی اور مسلمان ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہندوؤں کے غلام ہو کر رہ جائیں گے۔

ان دونوں مقدموں میں کچھ اصلیت اور سچائی تھی۔ جس وجہ سے مسلمانوں کے خدشوں اور اندیشوں کو تقویت پہنچتی تھی، وہ ہندوؤں کے انتہا پسند فرقہ پرستوں کا رویہ اور طرز عمل تھا۔ ان کے جارحانہ بیانات، ان کے احیا پسندانہ تصورات، ہندو رسوم اور رویے اچھے برے اور لاتعلق، مسلم فکر کی تذلیل، مسلم تاریخ اور مسلمانوں کے طرز زندگی کی تذلیل اور مذمت اور مسلم لیڈروں کو خواہ وہ کتنے ہی زبردست قوم پرور ہوں، انھیں شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھنے نے بالکل بجا طور پر مسلمانوں اور خاص طور سے لیگیوں کو اپنا دشمن بنا لیا۔

ان فرقہ پرستوں کے نزدیک صرف ہندو ہی ہندوستانی شہری ہونے کے حق دار تھے اور ملک کے دوسرے باشندوں کو ان ہی کے رحم و کرم پر رہنا تھا۔ انھیں یا تو اس ملک سے چلا جانا چاہیے یا پھر دوسرے درجے کے شہریوں کی حیثیت سے رہنا تھا۔ بد قسمتی سے مسلمانوں نے اس گروہ کو بہت زیادہ اہمیت دی اور اس معاملے میں بڑی مبالغہ آرائی کی اور اس عام الزام تراشی میں سارے ہندوؤں کو بشمول کانگریس شامل کر لیا۔

انھوں نے ۱۹۲۳ء سے ۱۹۳۷ء کے الیکشنوں میں ہندو مہاسبھا کی مسلسل شکست اور کانگریس کے امیدواروں کی کامیابی سے کوئی سبق نہیں لیا اور وہ ہندو فرقہ پرست لیڈروں جن کو ہندوؤں کی بہت تھوڑی یا برائے نام تائید حاصل تھی، کی حیلہ سازیوں یا کھوکھلے دعووں اور اشتعال انگیز دعووں کو نمایاں کرتے رہے اور انھوں نے کبھی صحیح طور سے صورت حال کا جائزہ نہ لیا۔

..... یہ نتیجہ نکالنا بالکل قدرتی ہے کہ یہی واقعات پاکستان کا مطالبہ پیش کرنے کے محرک ہوئے اور جس بنیادی سبب نے اس مطالبے کو اتنا زیادہ موثر بنایا وہ برطانوی حکمرانوں کی مرضی اور ارادہ تھا۔ انھوں نے ہی مسلم علاحدگی پسندی کے لیے پوری طرح سے بیج بویا اور پھر انھوں نے ہی علاحدگی پسندی کے اس پودے کی پوری دیکھ بھال کی اور ہر طرح سے اسے پروان چڑھایا۔ بالآخر انھیں کی کوششوں سے یہ نخل بار آور ہوا یعنی پھل دینے لگا۔“ ۲۷

کرپس مشن (Cripps Mission-1942):

دسمبر ۱۹۴۱ء میں جاپان نے دوسری جنگ عظیم میں سرگرمی کے ساتھ حصہ لیا اور ۷ مارچ ۱۹۴۲ء کو رنگون پر قبضہ کر لیا۔ ایسی صورت میں برطانوی سرکار کو اپنی ساکھ بچانے اور ہندوستانی عوام کا تعاون حاصل کرنے کی فکر ہوئی چنانچہ برطانوی وزیراعظم مسٹر چرچل نے ”انڈیا کمیٹی“ کی تشکیل کر کے اس کے ایک رکن سر اسٹیفورڈ کرپس (Sir Stafford Crips) کو ہندوستان بھیجا تاکہ وہ یہاں سیاسی رہنماؤں سے گفت و شنید کر کے ہندوستان کو جنگ میں شامل ہونے کے لیے آمادہ کریں۔ ۲۵ مارچ ۱۹۴۲ء کو کرپس انگلستان سے یہاں وارد ہوئے اور حکومت کی جانب سے ڈرافٹ اسکیم پیش کی جس میں ہندوستانیوں کو یہ لالچ دیا گیا تھا کہ جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد انھیں Dominion Status عطا کر دیا جائے گا اور جلد از جلد ریاست میں الیکشن کرائے جائیں گے لیکن کانگریس اور لیگ دونوں جماعتوں نے کرپس تجاویز کو مسترد کر دیا۔ کانگریس کے لیے یہ تجاویز اس لیے قابل قبول نہ تھیں کہ بقول عبدالسلام خورشید:

”ان میں تقسیم ملک کا امکان موجود تھا جب کہ کانگریس متحدہ ہندوستان پر حکومت کے خواب دیکھ رہی تھی۔ وہ چاہتی تھی کہ اسمبلی کے سامنے جواب دہ حکومت، جہاں کانگریس کو اکثریت حاصل ہو، قائم کر دی جائے۔ دفاع کا محکمہ بھی وہ اپنی تحویل میں لینا چاہتی تھی۔“ ۲۸

۲ تاریخ تحریک آزادی ہند۔ مترجمہ محمد ہاشم قدوائی، ص: ۵۸۳-۵۹۳

۳ تاریخ تحریک پاکستان جلد اول۔ ص: ۲۵۲

مسلم لیگ نے درج ذیل اسباب کی بنا پر ان تجاویز کو مسترد کیا:

(۱) تجاویز کا مقصد ایک یونین کا قیام ہے۔ ایک سے زیادہ یونینوں کے قیام کا امکان غیر یقینی ہے جیسا کہ مسلم لیگ آئینی مسئلے کا حل تقسیم ہند کو قرار دے چکی ہے۔

(۲) مجوزہ دستور ساز اسمبلی اہم معاملات کا فیصلہ کثرت رائے سے کرے گی جب کہ مسلمان ارکان کی تعداد تقریباً ۲۵ فی صد ہوگی۔ اس صورت حال میں مسلمانوں کو انصاف کی توقع نہیں۔

(۳) کسی صوبے کی علاحدگی کا فیصلہ کن بنیادوں پر ممکن ہوگا؟ تجاویز میں اس کا لائحہ عمل پیش نہیں کیا گیا۔ ۴

ہندوستان چھوڑ دو تحریک:

کرپس مشن کی ناکامی کے بعد ۸ اگست ۱۹۴۲ء کو نیشنل کانگریس نے اپنے اجلاس منعقدہ بمبئی میں یہ قرارداد منظور کی کہ انگریز یہاں کا نظم و نسق ہندوستانیوں کے حوالے کر دیں اور اس ملک سے واپس چلے جائیں۔ اس قرارداد کے ذریعہ "Quit India Movement" کا آغاز ہوا۔ برطانیہ سرکار نے ۹ اگست کی صبح کو ہی کانگریس کے اہم سیاسی لیڈروں کو گرفتار کر لیا اور کانگریس پر پابندی عائد کر دی۔ مولانا ابوالکلام آزاد بھی قلعہ احمد نگر میں نظر بند کر لیے گئے جہاں انھوں نے اپنے مکاتیب کا مشہور مجموعہ ”غبارِ خاطر“ تصنیف کیا۔

آزاد ہند فوج کا قیام:

۱۹۴۲ء میں نیتاجی سبھاش چندر بوس نے سنگاپور میں آزاد ہند فوج (Indian National Army) تیار کی۔ ان کا خیال تھا کہ کانگریس کے نرم رویے سے ”ہندوستان چھوڑ دو تحریک“ کامیاب نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے لیے طاقت کا استعمال ضروری ہے۔ نیتاجی نے آزاد ہند فوج کے دو ہیڈ کوارٹر قائم کیے، ایک رنگون میں اور دوسرا سنگاپور میں۔ رانی جھانسی رجمنٹ کے نام سے خواتین کی فوج بھی تیار کی گئی۔ کہا جاتا ہے کہ اگست ۱۹۴۵ء میں ٹوکیو کے ہوائی سفر میں نیتاجی کا جہاز حادثے کا شکار ہو گیا اور برطانوی طاقت کے آگے آزاد ہند فوج بھی اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکی لیکن قومی اتحاد اور حصول آزادی کے سلسلے میں اس فوج کی کارکردگی یاد رکھی جائے گی۔

۴۶۔ ۱۹۴۵ء کے انتخابات:

۶ مئی ۱۹۴۵ء کو دوسری جنگ عظیم کا اختتام ہوا اور انگلستان میں لیبر پارٹی اقتدار میں آئی تو ہندوستان میں صوبائی اور مرکزی حکومتوں کے لیے از سر نو انتخابات کا مطالبہ زور پکڑنے لگا۔ ۲۱ اگست ۱۹۴۵ء کو وائسرائے لارڈ ویویل نے اعلان کیا کہ موسم سرما میں انتخابات کرائے جائیں گے۔ اس وقت تک لیگ کی پوزیشن بھی پہلے سے مستحکم ہو گئی تھی ان ہی حالات میں الیکشن بھی ہوئے۔ تارا چند نے لکھا ہے کہ ”ہر مجلس قانون ساز میں کانگریس اور مسلم لیگ ایک دوسرے کے مقابلے پر تھیں۔ مسلم اکثریتی صوبوں میں لیگ کے ممبروں کی تعداد پچاس فی صد کے قریب تھی لیکن غیر مسلم صوبوں میں کانگریس کو غیر معمولی اکثریت حاصل تھی۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں جماعتوں کی باہمی مخالفت نے شدت اختیار کر لی، تاہم یہ اختلافات فرقہ وارانہ نوعیت کے نہ تھے بلکہ سیاسی قسم کے تھے۔“ ۵۷

کابینہ مشن (Cabinet Mission Plan)، عبوری حکومت اور بنگال و بہار کے فرقہ وارانہ فسادات:

دسمبر ۱۹۴۵ء کے الیکشن میں مرکزی اور صوبائی سطح پر لیگ کو جو کامیابی حاصل ہوئی اس نے جناح کے حوصلے بلند کر دیے اور انھوں نے ۹ اپریل ۱۹۴۶ء کو دہلی میں مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے تمام مسلم لیگی اراکین کا کنونشن منعقد کیا۔ ادھر برطانیہ سرکار بھی ہندوستانیوں کو حکومت کے اختیارات منتقل کرنے میں دلچسپی لے رہی تھی۔ اس سلسلے میں وائسرائے پہلے ہی اعلان کر چکے تھے کہ حکومت برطانیہ نئی Executive Council قائم کرے گی جس میں سیاسی رہنما مل جل کر دستور وضع کریں گے لیکن کانگریس اور لیگ دونوں جماعتیں اپنے اپنے جداگانہ موقف پر ڈٹی ہوئی تھیں۔ چنانچہ ہندوستان کے سیاسی بحران کو حل کرنے کے برطانوی سرکار نے کابینہ مشن (جس کے صدر لارڈ پیتھک لارنس / Lord Pathick Lawrence اور دو اراکان سر اسٹیفورڈ کریپس / Sir Stafford Cripps اور اے۔ وی۔ الیکزینڈر / A. V. Alexander تھے) تشکیل دے کر اسے ہندوستان روانہ کیا جو ۲۴ مارچ ۱۹۴۶ء کو دہلی پہنچا اور ہندوستان کے مختلف سیاسی رہنماؤں سے گفتگو کی۔ کابینہ مشن کی تجاویز درج ذیل بنیادی نکات پر مبنی تھیں:

(۱) ہندوستان کی ایک یونین ہوگی جس میں برطانوی ہند اور دیسی ریاستیں شریک ہوں گی۔
دفاع، امور خارجہ اور مواصلات کے محکمے ان کی تحویل میں ہوں گے۔ یونین حکومت کو اپنے
اخراجات کے لیے براہ راست ٹیکس لگانے کے اختیارات حاصل ہوں گے۔

(۲) دوسرے تمام اختیارات مستقلاً صوبوں کے پاس ہوں گے۔

(۳) صوبوں کو تین گروپوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ گروپ ”اے“ میں مدراس، بمبئی، یوپی، بہار،
سی پی اور اڑیسہ ہوں گے۔ گروپ ”بی“ پنجاب، صوبہ سرحد، بلوچستان اور سندھ پر
مشتمل ہوگا۔ گروپ ”سی“ کا تعلق بنگال اور آسام سے ہوگا۔ ہر گروہ اپنی عاملہ اور مقننہ قائم
کر سکے گا۔

(۴) یونین کی مقننہ میں مسلم اکثریت اور ہندو اکثریت کے صوبوں سے مساوی ارکان شامل کیے
جائیں گے۔ ریاستوں کے نمائندے بھی اس میں ہوں گے۔

(۵) وفد نے یہ تجویز بھی پیش کی کہ جب تک مجوزہ آئین وضع اور نافذ نہ ہو، تب تک عارضی حکومت
قائم ہوگی جس کو تمام پارٹیوں کی تائید اور حمایت حاصل ہوگی۔

(۶) ہر صوبے کو دس سال بعد اختیار ہوگا کہ اپنی مجلس قانون ساز کی کثرت رائے سے دستور کی
شرائط پر نظر ثانی کا مطالبہ کر سکے۔

۲۵ مئی ۱۹۴۶ء کو وفد نے ایک اخباری بیان جاری کرتے ہوئے کہا کہ: ”صوبوں کی گروپ
بندی اسکیم کا لازمی حصہ ہے۔ فریقین کی رضامندی سے اس میں ترمیم کی گنجائش کی جاسکتی ہے۔ دستور ساز
اسمبلی مرکزی اسمبلی کے سامنے جواب دہ نہیں ہوگی۔“ ۶۷

کابینہ مشن ہندوستان میں کانگریس اور لیگ کی پیچیدہ سیاست کے مابین کوئی موثر اقدام نہ کر سکا
اور ۲۹ جون کو برطانیہ واپس لوٹ گیا۔ ڈاکٹر تارا چند نے لکھا ہے کہ:

”مشن نے دو اسٹولوں پر بیٹھنا چاہا اور وہ نہ تو کانگریس کو مطمئن کر سکا نہ جناح کو....

واقعہ یہ ہے کہ چالیس سال تک برطانوی حکمران مسلمانوں کو کانگریس کا مقابلہ کرنے کے

لیے اُکساتے رہے کہ حکومت خود اختیاری کے مطالبے کو روکا جائے۔ اس پالیسی کا منطقی

نتیجہ مسلم لیگ کے پاکستان کے مطالبے کی صورت میں ظاہر ہوا جسے چرچل، ایمرے اور لن لیٹھکو کی پوری تائید حاصل تھی۔“ ۷۷

کیبنٹ مشن پلان کی واپسی کے بعد جناح نے ملک کے تمام مسلمانوں سے ۱۶/ اگست ۱۹۴۶ء کو Direct Action day منانے کی اپیل کی۔ اسی زمانے میں کلکتہ میں فرقہ وارانہ فساد پھوٹ پڑا۔ بنگال میں اس وقت مسلم لیگ کی منسٹری قائم تھی اس لیے کانگریس نے فطری طور سے یہ باور کر لیا کہ فساد بھڑکانے میں مسلم لیگ کا ہاتھ ہے، اگرچہ اس ہنگامے میں ہندوؤں سے زیادہ مسلمان مارے گئے تھے۔ بے اطمینانی اور عدم اعتماد کی اس فضا میں برطانیہ سرکار نے ۲۴/ اگست کو ہندوستان میں عبوری حکومت کے قیام کا اعلان کر دیا۔ جناح کو بھی اس حکومت میں شرکت کی دعوت دی گئی لیکن کانگریس اور لیگ کے مابین باہمی شرطوں پر سمجھوتہ یا اتفاق رائے قائم نہ ہو سکا۔ ادھر برطانوی حکام عبوری حکومت کے قیام میں اس لیے دلچسپی لے رہے تھے کہ انھیں ہندوستان سے واپس چلے جانے کی جلدی تھی اس لیے پنڈت نہرو کی سربراہی میں عبوری حکومت قائم ہوئی جس نے ۲/ ستمبر ۱۹۴۶ء کو حلف لیا۔ ایچ۔ ایم۔ سیروائی نے لکھا ہے کہ:

”نہرو نے کھلے عام تو مسلم لیگ کے ساتھ مفاہمت کی بات کی، تاہم اس بات کے کافی شواہد موجود ہیں کہ کانگریس چاہتی تھی کہ اگر کسی طرح ممکن ہو تو مسلم لیگ کو حکومت سے الگ رکھا جائے۔“ ۷۸

لیکن کانگریس نے جب مرکز میں اقتدار سنبھال لیا تو جناح نے یہ محسوس کیا کہ مرکزی انتظامیہ کا پورا میدان کانگریس کے ہاتھ میں چھوڑ دینا مسلمانوں اور دوسری جماعتوں کے حق میں تباہ کن بات ہوگی لہذا بادل ناخواستہ انھوں نے عبوری سرکار میں لیگ کی شمولیت پر رضامندی ظاہر کی اور لیگ اپنے پانچ ممبروں کے ساتھ انٹرم گورنمنٹ میں شامل ہو گئی، لیکن مسلم لیگ کے عبوری حکومت میں شامل ہونے کا اصل مقصد عام طور پر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حصول پاکستان کی جدوجہد سرکار کے اندر اور باہر دونوں سطحوں پر جاری رکھنا چاہتی تھی۔ تاہم چند کے درج ذیل اقتباس سے اس خیال کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

۷۷ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد چہارم۔ ص: ۸۰۷

۷۸ Partition of India-Legend and Reality, Seervai, H.M. بحوالہ: تقسیم ہند ۱۹۴۷ء۔ ص: ۱۳۳

”.....کانگریس اور مسلم لیگ اور حکومت ہند مختلف الخیال تھیں۔ ان میں سے ہر ایک کے اغراض و مقاصد ایک دوسرے سے بالکل مختلف تھے۔ کانگریس مشترکہ حکومت کی ذمہ داری استعمال کرنا چاہتی تھی اور مشترکہ مقاصد کو حاصل کرنا چاہتی تھی۔ اس نے خود کو اس خوش فہمی میں مبتلا کر لیا تھا کہ عارضی حکومت میں شامل ہونے کے بعد مسلم لیگ بڑے اہم کاموں کو کرنے کے لیے آمادہ کی جاسکے گی۔ برعکس اس کے مسلم لیگ نے غضنفر علی خاں کے ذریعہ اعلان کیا کہ ہم عارضی حکومت میں اس لیے شامل ہوئے ہیں کہ ہم اپنے مقصد پاکستان کے لیے کام کر سکیں گے۔ لیاقت علی خاں اس قدر صاف گو تھے کہ انھوں نے ایک پریس کانفرنس میں کہا کہ ملک کا مستقبل اس صورت میں محفوظ رہ سکتا ہے جب اس کی دو اہم قوموں یعنی ہندو اور مسلمان کو مکمل آزادی حاصل ہو۔ موجودہ دستور کے تحت قائم کی گئی عارضی حکومت میں اس کی مشترکہ یا مجموعی ذمہ داری کا وجود نہیں۔ انھوں نے نہرو کے سربراہ ہونے سے انکار کیا۔“ ۹۷

عبوری حکومت میں لیگ کی شمولیت کے بعد ۲۵ اکتوبر ۱۹۴۶ء کو جو مخلوط حکومت قائم ہوئی اس کی بنیاد داخلی تضادات، عدم اعتماد اور شکوک و شبہات پر تھی۔ لیگ اور کانگریس کے بھی اپنے مختلف مقاصد تھے۔ اسی دوران مشرقی بنگال کے نواکھالی اور پٹراضلعوں میں فرقہ وارانہ فسادات برپا ہو گئے۔ یہ فسادات بنگال میں مسلم لیگ کی منسٹری کے دور میں ہوئے تھے اور مسلم اکثریت والے اضلاع میں ہوئے تھے اس لیے انھیں ہندو گش فساد کا نام دیا گیا۔ جانی اور مالی نقصانات کے ساتھ ساتھ جو شرمناک واقعات رونما ہوئے ان کی رپورٹیں اخباروں میں بڑھا چڑھا کر پیش کی گئیں۔ سرکاری اعداد و شمار کے مطابق پانچ ہزار لوگوں کی جانیں گئیں لیکن رضا خاں نے سرفرائس ٹکر (جی۔ او۔ ای۔ ایسٹرن کمان) کی کتاب "While Memory Serves" سے یہ اقتباس نقل کیا ہے:

”ہمارا تخمینہ تھا کہ کل اموات کی تعداد نو اکھالی میں قریب ۳۰۰ کے سے کم تھی تاہم ایک بیجانی پریس نے بھیا نک اور جانے بوجھے طور پر جھوٹی داستانیں دنیا بھر میں منتشر کر دیں اور ان داستانوں نے بہار کے ہندوؤں میں جذبہ انتقام پیدا کر کے ہندوستان میں

بڑے شدید نقصانات پہنچائے، پھر بہار کے بعد انتقامی سلسلہ پنجاب میں بھی چل پڑا اور اس نے مسلمانوں کو انتقام کے طور پر خانہ جنگی پراکسایا۔“ ۵۰

ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں:

”مشرقی بنگال میں قتل و غارت گری نے بہار میں کشیدگی کو بڑھا دیا جو پہلے سے موجود تھی۔ نہرو کے بیان کے مطابق ۱۶ اگست سے ہونے والے واقعات میں بہاریوں کی کثیر تعداد ہلاک ہوئی اور جب وہ پناہ گزین بہار کے دیہاتوں میں پہنچے اور انھوں نے کلکتہ کے دردناک داستان کے واقعات سنائے تو نواکھالی اور مشرقی بنگال کی خبروں نے خاص طور سے، ہندوؤں کے جذبات کو بھڑکایا۔۔۔ اور یہ جذبہ پھیل گیا کہ مشرقی بنگال میں ہندوؤں کی کوئی مدد نہیں کر رہا ہے۔ ۲۶ اکتوبر کو چھپرا میں فساد شروع ہو گیا اور پٹنہ و مونگیر ضلعوں میں بُری طرح پھیل گیا۔

یہ ایک عوامی بلوے کی شکل تھی۔ بڑی تعداد میں کسانوں نے مسلمانوں کے گھروں کو جلا دیا اور ان کا سارا مال و اسباب لوٹ لیا۔ ۳ نومبر کو نہرو اور دوسرے وزیر پٹنہ پہنچے اور بڑے بڑے جلسوں میں تقریریں کیں اور بلوے کو روکنے کی اپیل کی۔۔۔ گنگا کے کنارے گڑھ ملکیٹور میں بھی تشدد کے واقعات ہوئے۔

۸ نومبر کو ایک معمولی واقعہ پر بڑا تصادم ہوا جس میں مسلمانوں کی بڑی تعداد ہلاک ہوئی۔ گاندھی جی نے مشرقی بنگال جانے کا فیصلہ کیا اور وہ کلکتہ سے نواکھالی کے لیے روانہ ہوئے۔ مشرقی بنگال سے انھیں ایک اندرونی آواز آئی تھی کہ وہ بنگال کے مصیبت زدہ اور خوف زدہ ہندوؤں کی مدد کریں، اُسی زمانے میں ان سے کہا گیا کہ وہ بہار کے مسلمانوں کو تسلی دیں جنہیں بہت سخت تکلیف کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ ان کے لیے فیصلہ کرنا مشکل تھا کہ وہ کہاں جائیں لیکن نواکھالی پہنچنے کے بعد اور مشرقی بنگال کے دیہاتوں میں جانے کا انتظام کر کے انھوں نے اپنا پروگرام نہ بدلنے کا فیصلہ کیا۔ مشرقی بنگال میں اپنا کام ختم کرنے کے بعد بہار جانے کا فیصلہ کیا۔“ ۵۱

۵۰. بحوالہ: تقسیم ہند ۱۹۴۷ء۔ ص: ۱۳۸

۵۱. تاریخ تحریک آزادی ہند جلد چہارم۔ ص: ۸۲۸-۸۲۹

گاندھی جی نو اکھالی اور پڑا علاقوں کا تفصیلی دورہ کر کے کافی عرصے تک فساد زدگان کی امداد میں مصروف رہے لیکن بہار کی مسلم آبادی پر جب منظم یلغار ہوئی تو بنگال کے چیف منسٹر سہروردی نے ۲ دسمبر ۱۹۴۶ء کو گاندھی جی کے نام ایک خط میں لکھا تھا:

”میں بنگال میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امن قائم کرنے کے سلسلے میں آپ کی کوشش کی بڑی قدر کرتا ہوں تاہم مسلمان محسوس کرتے ہیں کہ اگر آپ واقعی اپنے اس جذبہ ہم آہنگی کو بڑھانا چاہتے ہیں تو آپ کے لیے اصل میدانِ عمل بہار ہونا چاہیے۔ آپ کے یہاں (بنگال) کے قیام نے آپ کے بہت سے پیروکاروں کو اس بات کی شہ دی ہے کہ وہ شہادتیں گڑھ کر آپ کو مہیا کریں تاکہ مقامی مسلمانوں پر قہر برسائے جائیں بالخصوص مسلم لیڈروں پر، اور یہ آئندہ کے لیے بھروسہ مندی کی فضا قائم کرنے میں مددگار ثابت نہیں ہوگا۔“ ۵۲

لیکن جیسا کہ اس سے قبل عرض کیا گیا ہے، گاندھی جی بنگال میں ہی مصروفِ عمل رہے۔ ان حالات نے کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان تلخیوں کو مزید بڑھا دیا اور دونوں جماعتیں ایک دوسرے پر الزام تراشیاں کرنے لگیں۔ مخالفت اور مخالفت کے ماحول میں مخلوط حکومت کے لیے بھی مشکلیں پیدا ہونے لگیں۔ ۹ دسمبر ۱۹۴۶ء کو دستور ساز اسمبلی کی بیٹھک ہوئی اور راجندر پرشاد اس کے صدر منتخب ہوئے۔ مسلم لیگ بوجہ اس سے الگ رہی۔ ۲۹ جنوری ۱۹۴۷ء کو مسلم لیگ کی ورکنگ کمیٹی نے کراچی میں ایک قرارداد منظور کی جس میں حکومتِ برطانیہ سے مطالبہ کیا گیا تھا کہ مشن پلان چوں کہ ناکام ہو گیا ہے، اس کے علاوہ دستور ساز اسمبلی، اس کے انتخابات اور اس کا انعقاد بنیادی طور پر ناجائز ہے اس لیے اسے برخاست کر دیا جائے۔ ادھر کانگریس کا مطالبہ یہ تھا کہ مسلم لیگ یا تو دستور ساز اسمبلی میں شریک ہو یا عبوری حکومت سے علاحدہ ہو جائے۔ اسی دوران وائسرائے نے "Operation Ebb Tide" پلان تیار کیا جس کی رو سے برطانوی انتظامیہ اور فوج کو مرحلہ وار طریقے سے ہندوستان سے کوچ کرنا تھا۔

۵۲ تقسیمِ ہند ۱۹۴۷ء۔ ص: ۱۳۹

حکومتِ برطانیہ کا ہندوستان چھوڑنے کا فیصلہ، تقسیم ملک، فسادات اور بعد کے حالات:

۲۰ فروری ۱۹۴۷ء کو برطانوی وزیراعظم ایتھلی نے اپنی پارلیمنٹ میں یہ اعلان کیا کہ:

(۱) برطانوی حکومت ممالک ہند کا اقتدار وہیں کے ذمہ دار ہاتھوں میں منتقل کر دے گی۔ اس عمل میں جون ۱۹۴۸ء سے زیادہ تاخیر نہیں کی جائے گی۔

(۲) حکومت کو اعتراف ہے کہ اس بات کا کوئی قرینہ نظر نہیں آتا کہ وزرا کے وفد کے ذریعہ پیش کردہ نقشے کے مطابق کسی آئین ہند پروہاں کی تمام جماعتیں متفق ہو جائیں گی۔

(۳) برطانوی حکومت اب اعلان کرتی ہے کہ تاریخ موعودہ تک وہ یا تو ہندوستان کی ایک مرکزی حکومت کو اقتدار سونپ دے گی یا بعض صوبائی حکومتوں کو جو پہلے سے قائم ہیں اور یا کسی اور طرح ممکن ہو، اختیارات منتقل کر دے گی۔^{۸۳} اس اعلان کے ساتھ ساتھ لارڈ ویول کی جگہ لارڈ ماؤنٹ بیٹن (Lord Mountbatten) کو ہندوستان کا وائسرائے مقرر کیا گیا۔

۲۴ مارچ ۱۹۴۷ء کو لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے ہندوستان کے وائسرائے کی حیثیت سے اپنی ذمہ داری سنبھال لی۔ وہ ہندوستان سے برطانوی حکومت کو ختم کیے جانے کے سلسلے میں وسیع اختیارات کے ساتھ یہاں بھیجے گئے تھے۔ عام خیال یہی ہے کہ برطانوی حکومت ہندو مسلم تنازعات کو سلجھانے یا مسائل کو حل کرنے میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتی تھی بلکہ اسے ہندوستان چھوڑ کر واپس نکل جانے کی جلدی تھی چنانچہ ماؤنٹ بیٹن نے اقتدار کی منتقلی کے سلسلے میں مختلف پارٹیوں کے لیڈروں سے ان کی رائے جاننے کے لیے الگ الگ ملاقاتیں کیں۔ بعد میں اپنی کونسل کے ممبروں اور صوبوں کے گورنروں سے بھی مشورہ کیا۔ حالات کا گہرائی سے جائزہ لینے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کا قیام ناگزیر ہے۔ ۱۹ مئی ۱۹۴۷ء کو انھوں نے برطانوی وزیراعظم ایتھلی سے تقسیم کے منصوبے (Partition Plan) کو منظور بھی کرایا اور Final Withdrawal کی مقررہ مدت (جون ۱۹۴۸ء) میں تخفیف کر کے اسے ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کر دیا۔ اس سے قبل کانگریس ورکنگ کمیٹی کا اجلاس ۵ مارچ ۱۹۴۷ء کو منعقد ہوا تھا جس میں پنجاب کی تقسیم کے سلسلے میں قرارداد منظور ہوئی تھی۔ منصور احمد لکھتے ہیں:

۸۳ دیکھیے: تاریخ مسلمانانِ پاکستان و بھارت جلد دوم۔ ص ۶۱۲-۶۱۳

”اس ریزولوشن کا محرک جو بھی ہو، قابل غور بات یہ ہے کہ کانگریس جو کسی طرح کی تقسیم کے ہمیشہ خلاف تھی اب وہی پنجاب کی تقسیم کی مانگ کر رہی تھی اور اس کے بعد اسی طرح بنگال کی تقسیم کی مانگ بھی مسلم اور ہندو کی بنیاد پر کانگریس ہی نے کی، ایسا نہیں کہا جاسکتا کہ کانگریس اس ریزولوشن کے مضمرات کو نہیں سمجھ رہی تھی کہ یہ تو دراصل اس بات پر کانگریس کی رضامندی و پابندی کے مترادف تھا کہ ہندوستان کی تقسیم بھی مسلم ہندوستان اور ہندو ہندوستان کی شکل میں ہو سکتی ہے کیوں کہ قدرتی طور پر متوازی دلیل ناقابل تردید ہو جاتی ہے کہ جب ایک صوبہ کانگریس کی خواہش پر بٹ سکتا ہے تو اس بنیاد پر ملک کیوں نہیں بٹ سکتا۔

اس طرح کانگریس کے اس فعل نے ماؤنٹ بیٹن کو ایک آلہ فراہم کر دیا جس سے

ملک کا بٹوارہ جمعیتی یا Communal بنیاد پر کرایا جاسکے۔“ ۱۴

ماؤنٹ بیٹن نے ۱۳ جون ۱۹۴۷ء کو آزادی اور تقسیم ملک کا نقشہ شائع کر دیا۔ اس کے اہم خطوط

یہ تھے:

- (۱) ہندوستان کے دو حصے کر دیے جائیں گے۔ دونوں کو مستعمراتی مرتبہ حاصل ہوگا۔ دونوں اپنے اپنے علاقوں کے لیے آئین حکومت اور قوانین خود بنائیں گے۔ اپنے حاکم اعلیٰ (گورنر جنرل) کا انتخاب کریں گے۔ دونوں کو سلطنت برطانیہ کے حلقے میں رہنے یا اسے چھوڑ دینے کی آزادی ہوگی۔
- (۲) بنگال اور پنجاب کے صوبے، ہندو اور مسلم اکثریت کے اضلاع میں تقسیم کیے جائیں گے۔ ان اضلاع کے ارکان مجلس وضع قوانین کو اختیار ہوگا کہ جس مستعمرہ کے ساتھ چاہیں اپنا الحاق کرائیں۔ تقسیم کی حدود کا تعین ایک کمیشن (جماعت مامورین) کرے گا۔
- (۳) سلہٹ میں اور دوسری طرف صوبہ سرحد میں، وہاں کے مسلمانوں کی رائے عامہ لے کر ان علاقوں کے ہندوستان یا پاکستان میں الحاق کا فیصلہ کیا جائے گا۔
- (۴) آسام اور سندھ کی مجلس وضع قوانین اپنے ارکان کی اکثریت سے اپنے اپنے الحاق کا فیصلہ کرے گی۔

۱۴ تقسیم ہند ۱۹۴۷ء۔ ص: ۱۵۵

(۵) ہندوستان کی ریاستوں کو کسی ایک مستعمرہ میں شامل ہو جانے یا آزاد رہنے کا حق ہوگا۔ ۵۵

حکومت برطانیہ نے تقسیم ہند کے منصوبے کو Indian Independence Act-1947 کی حیثیت سے منظور کیا۔ بنگال اور پنجاب کی سرحدوں کے تعین کے لیے ریڈ کلف (Radcliff) کی سربراہی میں دو کمیشن قائم کیے گئے۔ ۸ جولائی ۱۹۴۷ء کو ریڈ کلف اپنی ذمہ داری نبھانے کے لیے ہندوستان وارد ہوئے لیکن دونوں صوبوں کی تقسیم اور حد بندی کے مسئلے پر ممبران میں خاصا اختلاف تھا اس لیے ریڈ کلف نے اس مسئلے کا حال ایک ایوارڈ کی شکل میں پیش کیا جسے "Radcliff Award" کہا جاتا ہے۔ تقسیم کا نقشہ مکمل ہونے کے بعد عبوری دور کے لیے گورنر جنرل کے تعین کا مسئلہ سامنے آیا۔ ماؤنٹ بیٹن کی خواہش تھی کہ وہ مشترکہ طور پر دونوں ملکوں کے گورنر جنرل بنائے جائیں لیکن جناح نے یہ تجویز قبول نہیں کی۔ سیروائی (H. M. Seervai) کے بقول یہ ایک مہمل سی بات تھی کہ ایک ہی شخص دو مملکتوں کا آئینی سربراہ یا گورنر جنرل ہو۔ ۵۶ لہذا کانگریس کی جانب سے ماؤنٹ بیٹن آزاد ہندوستان کے گورنر جنرل منتخب ہوئے اور پاکستان کے گورنر جنرل کے لیے لیگ نے جناح کا نام پیش کیا۔ ماؤنٹ بیٹن کو اس بات سے تکلیف بھی ہوئی۔ سید ہاشمی فرید آبادی نے لکھا ہے کہ: ”۱۳-۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کا دن جوتھی پنڈت ہندوستان کے لیے منحوس بتاتے تھے لہذا وائسرائے نے پہلے کراچی آ کر ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو انتقال حکومت کی رسم ادا کی۔ ہندوستان میں یہ رسم ۱۵ اگست کو ادا کی گئی۔ انگریزوں کی غلامی سے اپنا ملک آزاد ہوا لیکن تقسیم کا المیہ، ہجرت اور فسادات کی آندھی نے آزادی کی لو کو مدھم کر دیا۔ فیض کی مشہور نظم ”صبح آزادی“ (یہ داغ داغ اُجالا، یہ شب گزیدہ سحر) اور مخدوم محی الدین کی نظم ”چاند تاروں کا بن“ میں اسی کیفیت کا اظہار ہوا ہے۔

بہر حال، آزادی بھی ایک بڑی نعمت ہے جو تقریباً ایک صدی کی مسلسل جدوجہد اور بے انتہا قربانیوں کے بعد ہم ہندوستانیوں کو حاصل ہوئی۔ ۲۶ نومبر ۱۹۴۹ء کو مجلس قانون ساز نے ہندوستانی جمہوریہ کا نیا آئین مرتب و منظور کیا جس کا نفاذ ۲۶ جنوری ۱۹۵۰ء سے ہو گیا۔ ڈاکٹر راجندر پرشاد آزاد ہندوستان کے صدر (۲۶ جنوری ۱۹۵۰ء تا ۱۳ مئی ۱۹۶۲ء) اور پنڈت جواہر لال نہرو وزیراعظم (۱۵ اگست ۱۹۴۷ء تا

۵۵ دیکھیے: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، جلد دوم۔ سید ہاشمی فرید آبادی، ص: ۶۱۴-۶۱۵

۵۶ بحوالہ: تقسیم ہند ۱۹۴۷ء۔ ص: ۱۷۹

۲۷ مئی ۱۹۶۴ء) مقرر ہوئے۔ ہندوستان کو جب آزادی ملی اُس زمانے میں یہاں ۵۶۲ چھوٹی بڑی خود مختار ریاستیں موجود تھیں لیکن بالآخر وہ بھی ہندوستان کے مرکزی سیاسی ڈھانچے میں شامل ہو گئیں۔ کشمیر، حیدرآباد اور جونا گڑھ کا معاملہ ذرا مختلف تھا۔ نظام حیدرآباد ایک مسلم فرماں روا تھے اس لیے پاکستان اسے اپنی ریاست کا حصہ سمجھتا تھا باوجودیکہ وہاں ہندو آبادی زیادہ تھی لیکن نظام کی خواہش تھی کہ حیدرآباد آزاد ریاست کی صورت میں ہی برقرار رہے۔ ہندوستان کے پہلے وزیر داخلہ سردار ولہ بھائی ٹیل کی سیاسی حکمت عملی سے ریاستوں کے انضمام کی راہ ہموار ہوئی۔ ۱۹۴۸ء میں حیدرآباد میں پولیس ایکشن کے بعد اس ریاست کو آندھرا پردیش، کرناٹک اور مہاراشٹر کے درمیان تقسیم کر دیا گیا۔ جمہوریت اور سیکولرزم کی بنیاد پر ملک نے مستقل کی عمارت مضبوط کرنے کی کوشش کی۔ پنڈت نہرو نے برطانیہ یا امریکہ کی ذہنی غلامی سے آزاد رہتے ہوئے ناوابستگی کے تصور پر ملک کی خارجہ پالیسی کی بنیاد رکھی اور سوشلسٹ ملکوں، نیز تیسری دنیا کے ساتھ دوستانہ تعلقات پر زور دیا۔

گذشتہ اوراق میں (عہد وسطیٰ سے ۱۹۶۰ء تک) ہندوستان کا جو سیاسی منظر نامہ پیش کیا گیا اس کا آخری دور (۱۹۴۷ء) اس لحاظ سے ناقابلِ فراموش ہے کہ ملک کی آزادی کے ساتھ ساتھ تقسیم کا واقعہ بھی اس میں پیش آیا جس نے نہ صرف ہماری قومی، تہذیبی اور جغرافیائی وحدت کو پارہ پارہ کیا بلکہ سیاست، مذہب، معاشرت اور معیشت سب پر اس کے گہرے اور دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ دو قومی نظریے کی بنیاد پر ملک تقسیم ہوا تھا لیکن ہندوستان کے مسلمانوں کو اس سے کیا نقصان پہنچا اور پاکستانی مسلمان کس حد تک فائدے میں رہے؟ یہ بحث اب لا حاصل ہے تاہم اتنی بات تو بالکل سامنے کی ہے کہ تقسیم کے نتیجے میں ہندو مسلم فسادات کی جو سرخ آندھی چلی اس نے پورے برصغیر کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ دہلی اور پنجاب اس کے خاص مرکز تھے۔ قتل و غارت گری، آتش زنی، عورتوں کی بے حرمتی اور اس طرح کے ایسے سنگین واقعات سرحد کی دونوں جانب رونما ہوئے کہ انسانیت شرمسار ہو کر رہ گئی۔ لاکھوں افراد نقل مکانی پر مجبور ہوئے۔ خاندان تقسیم ہو گئے۔ جن لوگوں نے ادھر سے ادھر نقل مکانی کی وہ اپنی روایات اور تہذیبی جڑوں سے کٹ گئے اور ہجرت کے کرب میں مبتلا ہوئے۔ بے زمینی اور نسلطالجیا کا احساس عام ہوا۔ مہاتما گاندھی نے تقسیم کے بعد مسلمانوں کی حق تلفی کے خلاف آواز بلند کی اور ان کی حمایت میں برت رکھا لیکن انھیں اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا۔ ۳۰ جنوری ۱۹۴۸ء کو دہلی کے برلا ہاؤس میں ناٹھورام گوڈ سے

(Nathuram Vinayak Godse) نے انھیں گولی مار کر شہید کر دیا اور ہمارا ملک ایک عظیم رہنما سے محروم ہو گیا۔ تقسیم کے بعد کی صورت حال کا جائزہ لیتے ہوئے بیگم انیس قدوائی نے لکھا ہے:

”.... مسلمان بے تحاشہ بھاگ کر کسی کونے میں چھپ کر اسی طرح خدا کا شکر ادا کرتا جیسے کوئی میدان مار کر آیا ہو۔ ایک دوسرا کسی کی پیٹھ میں چھڑا گھونپ کر خوشی سے ناچ جاتا تھا کہ آج وہ پورا سپاہی بن گیا ہے۔ ملیج چہروں والے نوجوان لڑکے کالج اور اسکولوں کو چھوڑ کر دیاسلائی، مٹی کا تیل، اینٹیں اور چاقو اکٹھا کرنا تحصیل علم سے زیادہ ضروری سمجھتے تھے۔.... یہ ڈراما جس کے مختلف سین ہندوستان کے دوسرے شہروں میں دکھائے جا چکے تھے، اب آخری بار دہلی میں ہندوستان کے دل پر کھیلا جا رہا تھا۔ آج اگر کھیلنے والوں کی کوششیں کامیاب ہو جاتیں تو ہندوستان کے نقشہ پر صرف پاکستان ہی نہیں، چھوٹی بڑی اور بھی کئی مذہبی ریاستیں ابھر آتیں۔ نہ کانگریس باقی ہوتی نہ جمہوریت۔ ہندوستان کی پھوٹ اور چھوٹی چھوٹی ریاستیں بنانے کے رجحان نے ان سے پہلے بھی دو ایک بار کے سوائے کبھی ملک متحد نہیں ہونے دیا تھا۔ اس وقت پھر یہ پرانی بیماری پھوٹ پڑی تھی۔ پاکستان کی مانگ اور سکھستان و جالستان کی حسرتیں سب اسی کی علامات تھیں۔

.... یہاں جو کچھ ہوا وہ صرف مسلمانوں کے خلاف نہ تھا بلکہ مجھے اپنے مشاہدات و تجربہ کی بنا پر یقین ہے کہ خود کانگریس اور موجودہ حکومت کا تختہ پلٹنے کی بھی امکانی کوششیں تھیں۔

خود مہاتما گاندھی کی شہادت صرف مسلمانوں کی ہمدردی کرنے کی وجہ سے نہیں ہوئی جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ جلیل القدر شخصیت جدا جدا مذہبی حکومتوں کے قیام میں سدّ راہ تھی۔ خود ساختہ مذہبیت کے ہاتھوں آدمیت کا گلا گھٹتے دیکھ وہ بہیمیت کے خلاف نبرد آزما ہو گئے تھے اس لیے راستے کا یہ سب سے بڑا روڑا ہٹانا ضروری تھا۔“ ۷۷

گاندھی جی کی قربانی اور ہندوستان کے سیکولر آئین سے رفتہ رفتہ حالات پر قابو پالیا گیا لیکن ہندوستان کے سیاسی نقشے پر جو دیوار کھینچ گئی اسے ہموار کرنا اب کسی کے بس میں نہ رہا۔ بقول سری پرکاش:

۷۷ آزادی کی چھاؤں میں۔ بیگم انیس قدوائی، قومی ایکٹارسٹ، نئی دہلی۔ اگست ۱۹۷۳ء، ص ۱۱-۱۳

”اس بٹوارے نے ایک ایسی حیرت انگیز کیفیت پیدا کر دی ہے جس کی نظیر تاریخ عالم میں نہیں ملتی ہے۔ اس برصغیر کی تقسیم نے لاکھوں انسانوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دیا۔ ہندوستان نے بہت سے حملے دیکھے ہیں بہت سے انقلابات کا سامنا ہوا ہے۔ کتنی بار حکومت ایک خاندان سے دوسرے خاندان میں چلی گئی لیکن کسی زمانے میں اتنے بڑے پیمانے پر مہاجرت کی مثال نہیں ملتی۔ قحط کی وجہ سے شاید کچھ آبادیاں مختلف اوقات میں وطن چھوڑنے پر مجبور ہوئی ہوں لیکن تبدیل سلطنت کی وجہ سے اپنے وطن سے ایک ایک فرد کی مہاجرت کبھی بھی سننے میں نہیں آئی.... ہمارے ملک کی طویل مدت کی تاریخ میں اس قسم کے تجربات کا جو تقسیم ہندوستان کی وجہ سے ہوئے کہیں نام و نشان تک نہیں۔“ ۵۸

تقسیم ملک، ہجرت اور فسادات کے موضوع پر اُس دور کے بیش تر ادیبوں نے اپنے تجربات، مشاہدات اور ردِ عمل کا مختلف طریقے سے اظہار کیا ہے۔ اردو کے افسانوی ادب میں بھی یہ موضوعات پوری شد و مد کے ساتھ در آئے ہیں جن کا احاطہ اگلے باب میں کیا جاسکے گا۔

معاشی اور سماجی منظر نامہ:

۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک ہندوستان کے معاشی منظر نامے پر روشنی ڈالنے سے قبل اگر زمانہ قدیم اور عہدِ وسطیٰ کے معاشی حالات پر اجمالی نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ ہندوستان پرانے زمانے سے ہی ایک زراعتی ملک رہا ہے اور تقریباً ستر پچھتر فی صد آبادی گاؤں میں رہتی آئی ہے اور اس آبادی کا ذریعہ معاش کاشت کاری رہا ہے۔ یہاں ذات پات کا نظام پیشوں کی بنیاد پر مرتب ہوا تھا لیکن دیہاتی زندگی میں لوگ معاشی طور سے آسودہ حال اور خود کفیل تھے۔ مختلف طبقوں کے کارکنوں میں باہمی ربط تھا۔ کسان کے علاوہ لوہار، بڑھئی، راج مستزی، دھوبی، حجام، جولاہے، نداف، درزی، تیلی، کمہار، گوالے، حلوائی، سٹے، خاکروب، فقیر، طبیب، پنڈت، مولوی وغیرہ مشترک سوسائٹی کا حصہ تھے اور معاشرے میں اپنا اپنا رول ادا کرتے آئے تھے۔ زرعی پیداوار کا ایک مخصوص حصہ لگان کے طور پر سرکاری خزانے میں پہنچتا تھا۔

۵۸ پاکستان (اس کا قیام اور ابتدائی حالات)۔ سری پرکاش، مترجمہ محمد حمایت الحسن۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی، اکتوبر ۱۹۶۸ء، ص ۶۳-۶۴

اعلا طبقے کے افراد شاہی درباروں اور فوج میں ملازم ہوتے تھے۔ شہروں اور قصبوں سے تعلق رکھنے والے افراد کی گزراوقات چھوٹی موٹی ملازمت، تجارت یا شاہی انعام و اکرام پر منحصر تھی۔ مغلوں کے زمانے تک کم و بیش یہی صورت حال رہی۔ لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی کی آمد سے ہندوستان کی معاشی تاریخ میں ابتری کے آثار ظاہر ہونے لگے کیوں کہ یہ تجارتی کمپنی تھی جس کی بنیادی پالیسی ہندوستانیوں کے معاشی استحصال اور زیادہ سے زیادہ منافع حاصل کرنے کی ترکیبوں پر مبنی تھی۔ انگریزوں کی عمل داری میں Drain of Wealth کا ایک سلسلہ قائم ہوا اور ہندوستان کی دولت پانی کی طرح بہتی ہوئی انگلستان پہنچتی رہی۔ سید عابد حسین نے لکھا ہے:

’انگریزی حکومت.... ایسٹ انڈیا کمپنی کی وارث تھی اور اس کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ انگریزی سرمایے کے لیے ہندوستان میں معاشی استحصال کے مواقع فراہم کرے۔ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں انگلستان کی رائے عامہ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی شدید مخالفت زیادہ تر اسی لیے شروع کی تھی کہ معدودے چند اشخاص نے ہندوستان کی تجارت پر بلا شرکت غیرے قبضہ کر لیا تھا اور دوسروں کو اس فائدے سے محروم رکھتے تھے.... یہاں تک کہ جب صنعتی انقلاب کے بعد انگلستان کے کارخانے بہت زیادہ مال پیدا کرنے لگے اور ان کی کھپت کے لیے کھلے بازاروں کی ضرورت ہوئی تو کمپنی کو توڑ دیا گیا تاکہ بلا تفریق سب سرمایہ دار اور بالواسطہ ساری برطانوی قوم ہندوستان کا معاشی استحصال کر سکے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ ہندوستان کی انگریزی حکومت جس نے سیاسی حیثیت سے کمپنی کی جگہ لی، یہ سیاسی پالیسی اختیار کرنے پر مجبور تھی کہ ہندوستان کو صنعتی نظام سے اس طرح وابستہ کرے کہ وہ بدستور زراعتی ملک رہے بلکہ اور زیادہ زراعتی ہو جائے، یعنی اپنی دست کاریوں کو ختم کر کے تمام تر انگریزی کارخانوں کے لیے کچا مال پیدا کرنے والا اور ان کی بنائی ہوئی چیزوں کا صرف کرنے والا بن جائے۔ حکومت کو اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے ایسٹ انڈیا کمپنی کے بھدے اور وحشیانہ طریقے استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ آزاد تجارت اور تائمن (= حفاظت، بچاؤ، ملکی صنعت کی حفاظت) کے ترقی یافتہ طریقوں کو ہوشیاری سے ملا جلا کر استعمال کرنا

اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے کافی تھا کہ انگلستان کی مشینی صنعت ہندوستان کے بازاروں میں دوسرے ملکوں کے مقابلے سے محفوظ رہے اور دیسی دست کاریوں کو کھلے مقابلے میں شکست دے کر ختم کر دے۔“ ۸۹

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان میں بھی صنعتی کارخانے کھولے گئے، بینک، ریل سب کا انتظام ہوا لیکن ملک کی آبادی اور وسیع رقبے کے لحاظ سے یہ سب کچھ محدود پیمانے پر ہوا اور ان پر سارا کنٹرول ہر لحاظ سے انگریزوں کا تھا۔ ہندوستانیوں کی حیثیت صرف گاہک یا مزدور کی تھی۔ خریدار کی حیثیت سے ہندوستانیوں کو کچھ فائدے تو پہنچے لیکن روپیہ ان کی جیب سے نکل کر باہر پہنچتا رہا اور مزدور کی حیثیت سے وہ قانونی حفاظت کے بغیر ایک عرصے تک سرمایہ داروں کے رحم و کرم کے محتاج رہے اور استحصال کا شکار ہوتے رہے۔ یورپ کے مزدوروں کی طرح وہ خود کو منظم نہیں کر پائے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان میں جدید معاشی نظام کا جوڈھانچہ مرتب ہوا اس کا بھی سارا فائدہ انگریزوں کو پہنچا اور ہندوستانی باشندے اُسی قدیم زراعتی نظام زندگی پر انحصار کرتے رہے۔ مشینی صنعتوں کی ترقی نے دیسی صنعتوں کو جب زوال کا راستہ دکھا دیا تو یہاں کے دست کار بھی کھیتی باڑی کو ہی اپنا ذریعہ معاش بنانے پر مجبور ہوئے اور پھر زراعتی زمین پر ناقابل برداشت بوجھ بڑھنے لگا۔ کاشت کاروں کی حالت بھی کچھ اچھی نہ تھی کیوں کہ قدیم طریقہ زراعت ہی ان میں رائج تھا۔ ترقی یافتہ ملکوں سے مقابلہ تو دور کی بات تھی، خود اپنی ضرورت کے موافق عمدہ اناج پیدا کرنا بھی کاشت کاروں کے بس میں نہ رہا اور اس سلسلے میں حکومت کی جانب سے کی جانے والی تمام تدبیریں کاشت کاروں کی جہالت اور سول سروس کی بے دلی اور ملازموں کی بددیانتی کی وجہ سے بے سود ثابت ہوئیں۔ زمین دار اور مہاجن طبقے کے جبر و استحصال سے بھی کسانوں کی حالت خراب ہوتی چلی گئی اور ملک کی معاشی سطح زیادہ پست ہو گئی۔ ۹۰

ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے عہد میں خراج کا غیر منصفانہ مطالبہ کر کے ہندوستان کو مقروض بنایا۔ افغانوں اور چینوں کے خلاف ہونے والی جنگوں، حبشہ اور سوڈان سے کی گئی معرکہ آرائیوں کے اخراجات کا بار ہندوستان پر ڈال دیا۔ ہمیشہ دت نے اپنی مشہور کتاب ”ہندوستان کی معاشی تاریخ“ میں کمپنی سرکار کی

۸۹ قومی تہذیب کا مسئلہ۔ سید عابد حسین، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی ۱۹۸۰ء، ص ۱۳۶-۱۳۷

۹۰ دیکھیے: محولہ بالا۔ ص ۱۳۷-۱۳۸

لوٹ کھسوٹ کی روداد اعداد و شمار کی تفصیلات کے ساتھ پیش کی ہے۔ لیکن ۱۸۵۸ء کے بعد کے حالات کی جو تفصیلات ان کی کتاب میں ملتی ہیں ان سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ ہندوستانی عوام کی حالت میں کوئی خاطر خواہ تبدیلی نہیں آئی تھی اور بیسویں صدی کے ابتدائی دور میں بھی انگلستان اور آئرلینڈ کے محصول دہندگان کے مقابلے میں ہندوستانیوں سے چالیس فی صدی زیادہ محصول وصول کیا جاتا تھا۔ اہل ملک کی معاشی حالت سے متعلق یہاں کے وائسرائے لارڈ ڈفرن کے زمانے میں ۱۸۸۸ء میں تحقیقات کرائی گئی تھیں لیکن ان کے نتائج صیغہ راز میں رکھے گئے جس کے کچھ اہم حصے بعد میں عام لوگوں تک پہنچ گئے۔ ۱۸۸۸ء کی اس رپورٹ میں بہمنی، گجرات، کرناٹک، پنجاب وغیرہ کے کسانوں کی جو ناگفتہ بہ حالت کا ذکر ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ کسان اپنی زمینوں سے چھ مہینے یا زیادہ سے زیادہ نو مہینے تک کی رسد حاصل کر پاتے ہیں۔ ان پر قرض کا غیر معمولی بوجھ ہے۔ غذا میسر نہ آنے کی وجہ سے جڑی بوٹیوں اور جنگلی پھلوں پر گزارا کرتے ہیں یا پھر فاقوں کی مصیبت کاٹتے ہیں بہت سی اموات جن کا سبب بخار بتایا جاتا ہے وہ غذا کی قلت، موسم کے لحاظ سے ناکافی کپڑے اور سرچھپانے کے لیے جگہ کی کمی کے سبب ہوتی ہیں۔ کرنل واٹر فیلڈ (Colonel Waterfield) سی۔ ایس۔ آئی کے بقول: ”ہزارہ کی پہاڑیوں کے رہنے والے، چاہے وہ کسان ہوں یا چرواہے.... سب کو مفلوک الحال، غیر صحت مند اور بھک مروں کی قوم کہا جاسکتا ہے۔“ اٹاؤہ کے کلکٹر نے لکھا کہ: ”زمین نہ رکھنے والے مزدوروں کی حالت اب بھی ایسی ہے کہ اس کو تسلی بخش نہیں کہا جاسکتا۔ ایک مرد، اس کی بیوی اور دو بچوں کی مجموعی یافت کسی طرح ۳ روپے (۴ شلنگ) سے زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ اگر غذائی اجناس کی قیمتیں کم یا مناسب ہوں، کام برابر ملتا رہے اور گھروالوں کی صحتیں اچھی رہیں تو اس آمدنی میں خاندان کے لوگ دن بھر میں ایک دفعہ پیٹ بھر کے روٹی کما سکتے ہیں، سرچھپانے کے لیے ایک چھپر ڈال سکتے ہیں اور سستے کپڑے اور کبھی کبھی ایک ہلکا سا کمبل خرید سکتے ہیں۔“ باندا کے کلکٹر نے لکھا کہ: ”آبادی کے نچلے طبقوں کی ایک بڑی تعداد کی صحت کی خرابی ظاہر کرتی ہے کہ وہ آدھے پیٹ روٹی کھانے کے عادی ہیں یا بچپن میں قحط کی شدتوں اور آزمائشوں سے گزر چکے ہیں۔ اس کو دھیان میں رکھنا چاہیے کہ ایک نوجوان کو اگر بڑھوتری کی عمر میں فاقے کرنے پڑیں تو بعد میں ملنے والی بہتر سے

۹۱ دیکھیے: ہندوستان کی معاشی تاریخ جلد دوم۔ رمیش دت مترجمہ غلام ربانی تاباں، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی اشاعت دوم

بہتر غذا بھی اس کا ازالہ نہیں کر سکتی۔“ متعدد اضلاع کی کم و بیش یہی کیفیت تھی جو وہاں کی رپورٹوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ ۹۲

انگریزوں نے اپنے عہد میں ہندوستان کی قومی دولت کے ذرائع کو ترقی دینے یا اس کی توسیع پر کبھی توجہ نہ دی۔ ریش دت نے لکھا ہے:

”... اٹھارویں صدی اور انیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں برطانیہ عظمیٰ نے....

ہندوستانی مصنوعات کی ہمت شکنی اور برطانوی مصنوعات کی ہمت افزائی کرنے کی

کوشش کی۔ اس میں انھیں ہلاکت آمیز حد تک کامیابی ہوئی اور ہندوستان کی صنعتیں تباہ

ہو گئیں۔ ہندوستانی صنعتوں پر امتناعی محاصل لگا کر انھیں یورپ جانے سے روکا گیا۔

برطانوی مصنوعات پر برائے نام محاصل عائد کیے گئے اور اس طرح ہندوستان میں ان

کی درآمد کی ہمت افزائی کی گئی۔ انگلستان کی ابتدائی تجارتی پالیسی کے دو مقصد تھے۔

برطانوی صنعتوں کے لیے ہندوستان میں خام مال پیدا کیا جائے اور برطانوی

مصنوعات کی ہندوستان میں کھپت ہو۔“ ۹۳

ریش دت نے مورخ ہورس ہیمین ولسن (Horace Hayman Wilson) کا ایک

قول نقل کیا ہے کہ برطانوی صنعت کاروں نے ”اُس حریف کو دبانے اور بالآخر اس کا گلا گھونٹنے کے لیے

سیاسی نا انصافی سے کام لیا جس سے وہ برابر کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔“ ۹۴

ریش دت آگے لکھتے ہیں:

”۱۸۳۷ء میں ملکہ وکٹوریہ تخت پر بیٹھی تو یہ خرابی جڑ پکڑ چکی تھی مگر پہلے جس پالیسی پر عمل

ہو رہا تھا اس میں ذرا بھی ترقی نہ آئی۔ ہندوستان کے بنے ہوئے ریشمی رومالوں کی اس

وقت بھی یورپ میں مانگ تھی اس لیے ہندوستان میں بنے ہوئے ریشمی کپڑے پر

بھاری محصول قائم رکھا گیا پارلیمنٹ نے اس امر کی تحقیقات تو کی کہ برطانوی کرگوں

۹۲ دیکھیے: محولہ بالا۔ ص: ۶۰۷-۶۰۹

۹۳ ہندوستان کی معاشی تاریخ جلد دوم۔ ریش دت، مترجمہ غلام ربانی تاباں، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، اشاعت دوم ۲۰۰۴ء، ص: ۷

۹۴ محولہ بالا۔ ص: ۷

کے لیے ہندوستان میں کپاس کس طرح پیدا کی جاسکتی ہے لیکن اس نے ہندوستانی کرگوں کو ترقی دینے کے سوال پر غور کرنے کی ضرورت نہیں محسوس کی۔ سلیکٹ کمیٹیوں نے یہ پتہ لگانے کی تو کوشش کی کہ ہندوستان میں برطانوی مصنوعات کی فروخت کس طرح ہو سکتی ہے لیکن اس کو نظر انداز کر دیا کہ ہندوستانی مصنوعات کی تجدید کس طرح ہو سکتی ہے۔ ۱۸۵۸ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت ختم ہونے سے بہت پہلے ہندوستان اپنی صنعتی اہمیت کھو چکا تھا۔ قوم کی گزر بسر کا انحصار بڑی حد تک صرف زراعت پر تھا۔“ ۹۵

ہندوستانی کسان زراعت کے ساتھ ساتھ گھریلو صنعتوں میں بھی دلچسپی رکھتے تھے لیکن حکومت برطانیہ کی جارحانہ پالیسی نے ان صنعتوں پر بھی کاری ضرب لگائی۔ کپاس سے روئی اور سوت بنانے کا کام یا شکر اور گڑ بنانے، تیل نکالنے، نیل سے رنگ بنانے کا عمل دیہات میں ہی انجام پاتا تھا جو برطانوی عہد میں کارخانوں کے ذریعہ انجام دیا جانے لگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ گھریلو صنعتوں کو کافی نقصان پہنچا اور ہندوستانی عوام کی معاشی حالت پر اس کے مضر اور دور رس اثرات مرتب ہوئے۔

بیسویں صدی کے آغاز سے ہندوستان میں سیاسی اور عوامی بیداری کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ بڑھتی ہوئی آبادی اور دیگر سیاسی اسباب کی وجہ سے زرعی زمین پر بوجھ بڑھتا جا رہا تھا۔ چنانچہ کھیتی باڑی پر حد سے زیادہ انحصار معاشی ضرورتوں کے لیے ناکافی ثابت ہوا۔ لیکن روزگار کے مواقع بھی آسانی سے میسر نہ تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اہم عہدے انگریزوں کے لیے مخصوص تھے۔ دادا بھائی نوروجی نے اسی لیے ۱۹۰۶ء میں کانگریس کے اجلاس منعقدہ کلکتہ میں دیگر مطالبات کے ساتھ ساتھ یہ بھی مطالبہ پیش کیا کہ ہندوستانیوں کو اہم سرکاری ملازمتیں دی جائیں اور انتظامیہ کے تمام شعبے ان کے ہاتھ میں ہوں اسی طرح ہندوستان اور برطانیہ کے مابین منصفانہ مالی تعلقات قائم ہوں تاکہ ہندوستانیوں کی نمائندہ قانون بنانے والی جماعتیں ہی ان پریکٹس لگائیں (ہاشم قدوائی۔ ص: ۶۱)۔ سریندر ناتھ بنرجی نے بھی پونہ میں کانگریس کے اجلاس میں اسی لیے درج ذیل پانچ نکاتی پروگرام پیش کیے:

(۱) پرانی ہندوستانی صنعتوں کو زندہ کیا جائے اور نئی صنعتوں کو قائم کیا جائے

(۲) اراضی کے لگان میں کمی کی جائے اور اسے لمبی مدت یا عرصے کے لیے مستقل نہ کیا جائے تاکہ کسان ہر تھوڑے دنوں کے بعد مالی اضافے کے بارے میں محفوظ رہیں۔

(۳) ان تمام ٹیکسوں کو معاف کر دیا جائے جن کا بوجھ غریبوں پر پڑتا ہے

(۴) ہندوستان سے دولت کی منتقلی کو روکا جائے اور اس کے لیے حکومت ٹھوس امتناعی اقدام کرے۔

(۵) ہندوستانیوں کو زیادہ سے زیادہ سرکاری ملازمتیں دی جائیں تاکہ ملک کو غیر ملکی خرچیلی انتظامی مشنری سے نجات ملے (ہاشم قدوائی ص: ۱۰۲)

گوپال کرشن گوکھلے نے بھی ۱۹۰۶ء میں لچسلیڈو کنسل میں ہندوستانی عوام کی ترقی کے لیے درج ذیل نکات پیش کیے:

(۱) زرعی کساد بازاری کی وجہ سے اراضی سے لگان میں کمی کی جائے، خاص کر یوپی، مدراس اور بمبئی میں۔

(۲) زراعت پیشہ لوگوں کی مدد کی جائے تاکہ انھیں قرض کے آہنی پنچے سے نجات ملے

(۳) ہندوستان میں بھی مصر کی طرح زراعتی بینک کھولے جائیں

(۴) آب پاشی کی زیادہ سے زیادہ سہولتیں فراہم کی جائیں اور سائنٹفک زراعت کی تعلیم کا انتظام کیا جائے۔

(۵) ملک میں صنعتی اور زراعتی تعلیم کا انتظام کیا جائے

(۶) ابتدائی تعلیم کو عام اور مفت کیا جائے

(۷) صفائی کے انتظام کو زیادہ سے زیادہ بہتر بنایا جائے۔ ۹۶

اسی طرح گوکھلے نے ہندوستانی حکومت کو آمدنی اور خرچ میں توازن قائم رکھنے اور آمدنی کی منصفانہ تقسیم کے سلسلے میں زور دیا۔

۱۹۰۶ء میں تقسیم بنگال کے فیصلے نے سیاسی ہلچل کے ساتھ ساتھ ملک کے بعض طبقوں کو معاشی

طور پر بھی متاثر کیا۔ بقول تارا چند:

”تقسیم بنگال کے خلاف شورش نے مسلمانوں پر عام طور سے اور خصوصیات کے ساتھ

مشرقی بنگال کے مسلمانوں پر ناموافق اثر ڈالا..... ملازمتوں میں مسلمانوں کو جو

۹۶ دیکھیے: جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار۔ ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی، ص: ۱۵۹

مرعات دیے گئے اس سے ہندو ملازمین سرکار میں غصہ اُبھرا۔ پکننگ کرنے اور ہندو
زمین داروں کے گاؤں کے بازاروں پر دباؤ ڈالنے سے مسلمان پھیری پر سودا کرنے
والوں کی روزی پراثر پڑا۔“ ۹۷

اس زمانے کے معاشی حالات کا اندازہ ڈاکٹر تارا چند کے درج ذیل اقتباس سے بھی لگایا جاسکتا
ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”یہ بحث کہ تقسیم بنگال کا مطالبہ مسلمانوں نے کیا تھا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ یہ بحث کہ تقسیم کا
منشا بنگال اور آسام کے مشرقی اضلاع کے پس ماندہ مسلمانوں کی حالت کو بہتر بنانا تھا
محض بہانہ ہے۔ مسلمانوں کی پس ماندگی برطانیہ کے قائم کردہ مال گزاری کے نظام اور
برطانیہ کے تمام انتظامات کی وجہ سے تھی۔ ان علاقوں کے مسلمانوں کی ایک کثیر ترین
آبادی کاشت کار تھی جو اس نظام کی شکار تھی۔ ان لوگوں پر ملک کے دوسرے حصے کے
کاشت کاروں کی طرح مہاجن اور زمین دار لوٹ کھسوٹ مچاتے اور جبر و تعدی کرتے
تھے کیوں کہ آراضیات کے بارے میں جو قوانین بنے تھے وہ زمین داروں کو موقع دیتے
تھے کہ انھیں چلنی میں پیس ڈالے اور ان کو مہاجنوں کے چنگل میں پھینک دیں ان
بد نصیب انسانوں کے مصائب کا کوئی علاج مہیا نہیں کرتی تھی۔ بنگال میں وقتاً فوقتاً
مزارعین کی طرف سے پریشانیاں پیدا ہوتی رہی ہیں یعنی کسان زمین دار امر کے خلاف
اُٹھ کھڑے ہوئے ہیں جس نے کبھی کبھی فرقہ وارانہ تعصب کا رنگ بھی اختیار کیا لیکن وہ
سب لازمی طور پر اقتصادی تباہ حالی کا مظاہرہ تھا۔ تقسیم نے اس طبقہ کی حالت سدھارنے
کے لیے کچھ نہیں کیا۔ نہ تو نام نہاد مسلم لیڈروں نے کسانوں کی زبوں حالی دور کرنے میں
کسی دلچسپی کا اظہار کیا۔“ ۹۸

۱۹۱۹ء کے رفرم ایکٹ کے خلاف ہندوستانی عوام میں جو اشتعال اور احتجاج کی لہر اُٹھی تھی اس کا

سید عابد حسین کے بقول:

۹۷ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ تارا چند، مترجمہ عدیل عباسی، ص: ۳۸۸-۳۸۹

۹۸ محولہ بالا۔ ص: ۳۳۸

”معاشی محرک یہ تھا کہ جنگ (پہلی جنگ عظیم) میں کاروبار کی گرم بازاری کے بعد جو کساد بازاری کا دور آیا اس نے پہلی بار مغربی سرمایہ داری نظام کے چہرے سے نقاب اٹھا کر ہندوستانیوں کو اس کی مکروہ شکل دکھائی اور انھیں اس حکومت سے بیزار کر دیا جس کی بدولت ہندوستان سرمایہ داری کے آہنی پنجے میں گرفتار ہو کر رہ گیا تھا۔

یوں تو کساد بازاری نے قریب سبھی طبقوں کو متاثر کیا مگر نچلے متوسط طبقے اور مزدور بے روزگاری سے اور کسان زراعتی پیداوار کا بھاؤ گر جانے سے بہت خستہ حال ہو گئے۔ جنگ کے دوران میں زیادہ تر برطانوی سرمایے کے ذریعہ سے ہندوستان میں بہت سے کارخانے کھل گئے تھے اور جدید صنعت و حرفت کا نظام پورے ساز و سامان کے ساتھ آ پہنچا تھا۔ محنت کا استحصال انتہا کو پہنچ چکا تھا مگر اس کے مقابلے میں مزدوروں کی تنظیم اور ان کے تحفظ کے لیے قانون بنانے کا کام ابھی ابتدائی منزل میں تھا۔ جنگ کے ختم ہونے کے بعد جب بے شمار مزدور کام سے الگ ہو کر فاقے کرنے لگے تو اس کا کوئی تدارک نہیں ہو سکا۔ اسی طرح نچلے متوسط طبقے کے لوگ سرکاری دفتروں اور کارخانوں وغیرہ سے تخفیف ہو کر مارے مارے پھر رہے تھے اور تعلیم یافتہ بے روزگاروں کا ایک لشکر اکٹھا ہو گیا تھا۔ اب رہے کسان تو ان کی حالت اور بھی ابتر تھی، اس لیے کہ ان کی بربادی کے لیے تین قوتیں کام کر رہی تھیں۔ ایک تو بیرونی مقابلہ، دوسرے زمین دار، تیسرے مہاجن اور پھر کہیں کہیں قدرت کا زبردست ہاتھ بھی ایک آدھ وار کر دیتا تھا۔ اس کے علاوہ چوں کہ وہ زمانے کے حالات سے بھی زیادہ ناواقف تھے اور تمدن کے مرکوزوں سے دور دیہات میں رہتے تھے اس لیے ان کے حالیہ اصلاح میں قانون سازی سے مدد لینے کا خود ان کو یا دوسروں کو خیال تک نہ آتا تھا۔“ ۹۹

لیکن رفتہ رفتہ کسان اور مزدور طبقے میں بھی بیداری کا شعور پروان چڑھنے لگا۔ کسان سبھا کا قیام عمل میں آیا اور مزدوروں کی تحریکیں وجود میں آئیں۔ ۱۹۲۰ء میں کل ہند ٹریڈ یونین کانگریس بنی۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی سے ہندوستانی سیاست اور معیشت دونوں کے لیے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ گھریلو صنعتوں کے زوال کے ساتھ ساتھ مشینی دور کی شروعات ہوئی، لیکن کل کارخانوں میں

روزگار کے جو کچھ مواقع پیدا ہوئے تھے وہ سرمایہ داروں کی بالادستی اور انگریزوں کی محنت کش پالیسی کے سبب سے ہندوستانیوں کے لیے امید افزا نہیں تھے۔ مل مالکوں اور حصے داروں کو تو خوب منافع حاصل ہو رہا تھا لیکن مزدوروں کی حالت میں کوئی سدھار نہیں ہو رہا تھا۔ بمبئی جیسے صنعتی مرکز میں مزدوروں کا رہائشی معیار بہت پست تھا۔ ان کی گندی بستیوں میں غلاظت اور تعفن تھا۔ پانی، بجلی، صفائی، سڑک، نالے وغیرہ کا کوئی مناسب انتظام نہیں تھا۔ مزدوروں کی اجرت بھی اتنی کم تھی کہ وہ اپنی ضروریات زندگی بھی پوری نہیں کر سکتے تھے۔ بقول تارا چند:

”بمبئی میں ۱۹۳۵ء میں کپڑے کے کارخانوں کے مزدور ساڑھے چار روپے اور اڑتالیس روپے ماہوار کے درمیان اجرت چاہتے تھے۔ بے ضابطہ صنعتی کارخانوں میں اجرتیں اس سے بھی کم تھیں۔ یہ صحیح ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد اجرتیں بڑھ گئی تھیں اور مزدور طبقہ اتنا بیدار ہو گیا تھا کہ اب اجرتوں میں تخفیف برداشت نہ کر سکتے تھے پھر بھی منافع جتنے زیادہ بڑھے تھے اس کے مقابلے میں اجرتوں کے نرخ میں اضافہ بہت ہی قلیل ہوا تھا۔ منافع اور اجرت کے درمیان اس قدر زیادہ فرق ہونے کی وجہ سے مزدوروں نے ہڑتال کرنا شروع کی۔ ۱۹۲۲ء سے کیونسٹ رجحانات بھی مزدور تحریک میں داخل ہونے لگے۔“ ۱۰۰

مزدوری میں تخفیف کی وجہ سے مختلف شہروں کے کارخانوں میں ہڑتالوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ کلکتہ کے کیسورام کاٹن ملز اور احمد آباد کی کپڑا ملوں میں ۱۹۳۵ء میں ہڑتال ہوئی۔ بنگال، ناگ پور ریلوے کی ہڑتال (دسمبر ۱۹۳۶ء و فروری ۱۹۳۷ء) ہوئی۔ کان پور کی کپڑا ملوں میں ۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۸ء میں زبردست ہڑتالیں ہوئیں۔ بنگال کے جوٹ ملوں میں مارچ۔ مئی ۱۹۳۷ء میں ہڑتال ہوئی۔ امرتسر، مدراس کی کپڑا ملوں میں ہڑتال۔ کاشی اور ہیراپور کے اسپات کے کارخانوں میں ۱۹۳۸ء کی ہڑتالیں، نومبر ۱۹۳۷ء میں احمد آباد کی ٹکسٹائل ہڑتال اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ روس کے انقلاب (۱۹۱۷ء) اور لینن کے اثر سے دنیا بھر کے مزدوروں میں جو بیداری کی لہر پیدا ہوئی تھی اس کے اثرات ہندوستان میں بھی دکھائی دے رہے تھے لیکن برطانوی اقتدار کی جارحانہ پالیسی بھی ساتھ ساتھ کام کر رہی تھی۔

۱۰۰ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد چہارم۔ تارا چند، مترجمہ ڈاکٹر ہاشم قدوائی، ص: ۳۶۷

ہینڈلوم کی صنعت بھی جن شہروں میں باقی رہ گئی تھی وہ بس آخری سانس لے رہی تھی۔ اتر پردیش میں بنارس اور مونا تھ بھجن ہینڈلوم کے اہم مراکز تھے لیکن وہاں کے بٹکروں کی حالت بہت اتر ہو چکی تھی۔ تیرہ چودہ گھنٹے کی سخت محنت کے بعد انھیں بہ مشکل دو یا ڈھائی روپے مزدوری ملتی تھی۔ زراعتی طبقے کے حالات بھی ناگفتہ بہ تھے۔ حکومت چاہتی تھی کہ زرعی صنعت سے زیادہ سے زیادہ آمدنی حاصل کرے۔ اس کے نتیجے میں کسانوں کا استحصال ہوتا تھا۔ ایک طرف تو تحصیل دار یا گورنمنٹ کا کوئی دوسرا ایجنٹ کسانوں سے لوٹ کھسوٹ کرتا تھا اور دوسری طرف زمین دار اور مہاجن اس کا استحصال کرتے تھے۔ مشہور کمیونسٹ رہنما ڈاکٹر زین العابدین احمد (زید۔ اے۔ احمد) نے اپنی خودنوشت ”میرے جیون کی کچھ یادیں“ میں اُس دور کے کسانوں کی حالت کا نقشہ ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

”...کسان، کاشت کرنے کے لیے قرض کا محتاج ہوتا تھا۔ زمین داری صورت حال میں قرض دینے والا بھی چوں کہ زمین دار یا اس کا کوئی خیر خواہ ہی ہوتا تھا، اس لیے اس قرض کو ادا نہ کر پانے کی صورت میں چھوٹے کسانوں کو بے دخل کر کے انھیں تیزی سے بے زمین بنایا جا رہا تھا۔ فصلوں کی خرابی تیزی سے کسانوں کو سہا ہوا کاروں کے بیجوں میں قید کرتی جا رہی تھی۔ کسان، جو بے زمین، کھیت مزدور بن چکے تھے، انھیں بھی سال میں چھ سے آٹھ ماہ بے روزگار رہنا پڑتا تھا جس سے انھیں بھوکے مرنے کی نوبت آتی جا رہی تھی.... ۱۹۱۷ء میں لارڈ کارنوالس نے جو پرمینٹ ریونیو سیٹلمینٹ قانون (Permanent Revenue Settlement Act) بہار اور شمال مغربی علاقوں میں نافذ کیا تھا، اس کے ذریعے زمین پر سے کسان کے سبھی اختیارات چھین لیے گئے تھے۔ زمین داروں کو لگان کی شرح خود طے کرنے اور اسے من مانے اور ظالمانہ طریقے سے وصول کرنے کا پورا اختیار حکومت برطانیہ کی طرف سے دے دیا گیا تھا۔.... قوانین کی آڑ لے کر زمین دار جب جسے چاہے، اس کی زمین سے بے دخل کر کے، اس زمین کو ”باکاشت“ قرار دے دیتا تھا۔ زمین داری بندوبست کے ذریعے کسانوں کی پیداوار ان کے ہاتھوں سے چھین کر بڑے زمین داروں کے پاس پہنچ جاتی تھی۔ انگریز حاکموں نے یہ قانون بنا کر کسانوں کو لوٹنے کی ایک سوچی سمجھی کارروائی کو انجام دیا تھا کہ

کسانوں کی محنت سے پیدا کیا گیا غلہ ان کے پاس نہ رہنے دیا جائے اور ان کے پاس صرف زندہ رہنے بھر کو بیج پائے۔ لگان اور مال گزاری اور بندوبست کا ایسا ہی طریقہ بنایا گیا تھا اور کسانوں کے اوپر اس کا اصل اثر تھا۔ الگ الگ نام ہونے کے باوجود پورے ملک میں اس طریقے کا اثر ایک جیسا پڑ رہا تھا۔ اس اثر ہی کی وجہ سے ملکی پیمانے پر بڑی تیزی سے بے دخلی، قرض کی ادائی نہ ہونے اور لگان ادا نہ کرنے کے بہانے، کسانوں کے ان کی زمین پر سے مالکانہ حقوق چھینتے جا رہے تھے۔ ملک کا کسان در در کی ٹھوکریں کھانے پر مجبور تھا۔ اس کو ہر طرح سے تنگ اور پریشان کیا جا رہا تھا۔“^{۱۰۱}

۱۹۳۵ء میں کل ہند کسان سبھا قائم ہوئی اور ۱۹۳۶ء میں کانگریس پارٹی کا اجتماع ہوا تو اس موقع پر کسان سبھا نے بھی اپنا کل ہند اجلاس منعقد کیا۔ ۱۹۳۷ء سے الیکشن میں کامیابی کے بعد کانگریسی وزارت نے کسانوں کے مسائل کے سلسلے میں سر دمہری کارویہ اختیار کیا۔ تاہم کسانوں نے وقتاً فوقتاً جلسے جلوس اور احتجاج کا سلسلہ جاری رکھا یہاں تک کہ ۱۹۴۷ء میں ملک آزاد ہو گیا۔

ہندوستان میں ۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۷ء تک کے معاشی منظر نامے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ملک کی آبادی دو حصوں میں تقسیم تھی۔ عوام کی غالب اکثریت کسانوں کی تھی جو دیہات میں رہتی تھی جہاں زمین دار اور مہاجن ان کا استحصال کرتے تھے اور ملک کے سیاسی نظام میں انھیں اس بات کی آزادی تھی کہ کسانوں کا جس طرح چاہیں استحصال کرتے رہیں۔ دوسری جانب شہروں کی آبادی تھی جہاں کل کارخانوں کے قیام نے سرمایہ دار اور مزدور طبقے کو جنم دیا تھا۔ استحصال کی کہانی یہاں بھی دہرائی جا رہی تھی۔ سجاد ظہیر نے اس مجموعی صورت حال کا نقشہ یوں کھینچا ہے:

”دست کاری کی صنعت کی تباہی.... زراعت کی عام تباہی.... وغیرہ سے ہمارے ملک میں عام مفلوک الحالی اور مفلسی پھیلی جس کا اثر دیہات کے کسانوں، دست کاروں، شہر کے محنت کشوں، درمیانہ اور نچلے درمیانہ طبقوں کے پڑھے لکھے اور ملازم پیشہ لوگوں، چھوٹے اور درمیانہ زمین داروں اور تاجروں سب کے اوپر پڑا۔ ان طبقوں کے علاوہ ایک بالکل نیا طبقہ ہمارے ملک میں پیدا ہوا۔ یہ صنعتی مزدوروں کا طبقہ تھا جو کہ ان جدید

۱۰۱۔ میرے جیون کی کچھ یادیں۔ ڈاکٹر زید۔ اے۔ احمد، ادارہ یادگار غالب کراچی، ۲۰۰۴ء، ص ۲۱۵-۲۱۶

مشینوں میں کام کرتے تھے۔ ریلوے اور ان کے ورکشاپوں کے مزدور سوتی اور جوٹ ملوں کے مزدور اور ان کے علاوہ لوہے اور فولاد اور دوسرے مختلف کارخانوں کے مزدور، یہ محنت کش، برباد شدہ دست کاروں، (دیہاتی مزدوروں و بے زمین کسانوں اور شہر کے ان غریب گروہوں سے تعلق رکھتے تھے جو سامراجی عہد میں بے کار اور پہلے سے بھی زیادہ مفلوک الحال ہو گئے تھے۔“ ۱۰۲

فرقہ دارانہ فسادات اور خشک سالی نے بھی ہندوستانی معیشت پر بہت خراب اثر ڈالا۔ بنگال کے قحط کے جو دل دوز واقعات زیڈ۔ اے۔ احمد نے اپنی خودنوشت میں بیان کیے ہیں اس کے چند اقتباسات ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں:

”۱۹۴۳ء کی شروعات ہی سے ملک کے کچھ علاقوں میں قحط کی وجہ سے اناج کا سخت بحران آ گیا تھا جس سے چور بازاری اور ذخیرہ اندوزی بہت بڑھ گئی تھی۔... اناج کی تھوک قیمتیں اپنی انتہائی حدوں پر پہنچ گئی تھیں۔ یہ قحط بالخصوص بنگال، بہار، کیرالا، آندھرا پردیش اور آسام کی سوراوادی میں مکمل طور پر پھیل چکا تھا لیکن قحط کا سب سے زیادہ اثر بنگال پر پڑا۔ وہاں پر ۱۹۴۳ء تک اناج کی اتنی کمی ہو گئی تھی کہ لوگ بھوک سے تڑپ تڑپ کر ہزاروں کی تعداد میں مرتے جا رہے تھے۔ چاروں طرف لاشیں ہی لاشیں دکھائی دیتی تھیں۔ ایسی حالت پیدا ہو گئی کہ بنگال حکومت کو اناج کی کمی کی تحقیقات کے لیے کمیشن بٹھانا پڑا... اس کمیشن کی رپورٹ کے مطابق ۱۹۴۳ء تک پندرہ لاکھ افراد بھوک سے مر گئے تھے جب کہ کلکتہ یونیورسٹی کی رپورٹ کے مطابق قحط میں مرنے والوں کی تعداد پینتیس لاکھ بتائی گئی۔“

کلکتہ کے چشم دید حالات بیان کرتے ہوئے زیڈ۔ اے۔ احمد لکھتے ہیں:

”... میں کلکتہ میں ہاؤز اسٹیشن کے ویٹنگ روم میں ٹھہرا ہوا تھا۔ اسی وقت میں نیچے کے ہال میں اتر کر آیا تو دیکھا کہ اس ہال میں دیہات سے آئے ہوئے بہت سے بچے، بوڑھے، جوان اور عورتیں سب کے سب بیٹھے ہوئے ہیں۔ ان کے جسم بھوک سے اتنے

۱۰۲ روشنائی۔ سجاد ظہیر، آزاد کتاب گھر، دہلی ۱۹۵۹ء، ص: ۶۸

لاغر ہو چکے۔ تھے کہ نو جوانوں تک کی کھال میں جھریاں پڑ گئی تھیں۔ میں نے ان میں سے دس بارہ لوگوں کو ٹوٹی پھوٹی ہندی اور بنگالی زبان میں پوچھا کہ ”آپ لوگ اپنے گاؤں سے یہاں کیوں آئے ہیں؟“ میرے اس سوال کو سن کر ان میں بہت سے لوگ رونے لگے اور کہا: ”ہم بھوکے ہیں، ہم کو بہت دنوں سے کھانے کو کچھ نہیں ملا ہے، ہم کچھ کھانے کی تلاش میں یہاں آئے ہیں۔“ ان کی باتوں اور ان کی گریہ وزاری پر میرے دل میں درد کی ایک لہری پیدا ہو گئی۔.... اسٹیشن کے باہر بھی بھوکے ننگے دھقانوں کی بہت بڑی بھیڑ بیٹھی ہوتی تھی۔ ان میں زیادہ تر مسلم کسانوں کی جوان عورتیں اور بچے بھیک مانگ رہے ہوتے تھے لیکن انھیں روٹی دینے والا کوئی نہ تھا۔ حکومت اور انتظامیہ نے بھی اس ذمہ داری سے اپنا منہ موڑ رکھا تھا۔.... میمن سنگھ پہنچ کر ہم نے دیکھا کہ مغربی بنگال مکمل طور سے بھیا نک قحط کے خونیں پنوں میں جکڑ گیا تھا۔ تمام راستے میں لوگوں کی تباہی کا نظارہ ہی دکھائی دیتا تھا۔ ہزاروں بچے، بوڑھے، جوان، عورتیں بھوک سے بلکتے اور بھیک مانگتے ہوئے دکھائی دیتے تھے۔ ہر طرف ندی نالوں میں بھوک سے مرے ہوئے لوگوں کی لاشیں ہی پڑی دکھائی دیتی تھیں جن کو چیل، کوئے، کتے، بھیڑیے نوچ رہے تھے۔ ایک طرف تو قحط کا منحوس سایہ تھا ہی دوسری طرف سڑی ہوئی لاشوں سے پھیلتی متعدی بیماریوں نے ”کوڑھ میں کھاج“ پیدا کرنے کا کام کر دیا تھا۔ میں نے دیکھا کہ ایک ندی میں پڑی ہوئی لاشوں کو مگر مچھ کھا رہے تھے۔.... میمن سنگھ کے دوسرے علاقوں میں جا کر میں نے دیکھا کہ وہاں کی حالت اور بھی بھیا نک ہو چکی تھی۔ ذخیرہ اندوزی اور منافع خوری چوٹی پر پہنچ گئی تھی۔ تاجروں نے قحط کو دیکھ کر اناج اپنے گوداموں میں چھپا دیا تھا اور جہاں بھاؤ بڑھتا تھا وہاں چپکے سے پہنچا دیتے تھے۔ نتیجہ یہ کہ چاروں طرف ”بھک مری“ کا ننگا ناچ دکھائی دے رہا تھا۔ غلے کی دکانیں لوٹی جانے لگی تھیں۔ یہ لوٹ مار چاروں طرف مچی ہوئی تھی۔.... قحط زدہ بنگال کی مدد کے لیے کئی سیاسی جماعتوں اور متعدد تنظیموں کی طرف سے ایک متفقہ اپیل جاری کی گئی۔.... اپیل چھپنے کے بعد ملک کے کونے کونے سے امدادی اشیا آنے لگیں۔ پورے ملک کے عوام نے رقوم کے علاوہ بہت سا غلہ بھی اکٹھا کیا لیکن دوسرے

صوبوں سے غلہ بھیجنے پر برطانوی حکومت نے یہ کہہ کر پابندی لگا دی کہ: ”یہ غلہ ذخیرہ اندوزی اور زیادہ منافع خوری کے لیے اکٹھا کیا گیا ہے۔“ بہر حال بنگال کے عوام نے کسی نہ کسی طرح سے اس مصیبت کو جھیل لیا۔“ ۱۰۳

ان اقتباسات سے کسانوں کی فاقہ کشی، بالخصوص قحط زدہ بنگال کے عوام کی کس مہم سہی اور حکومت کی سفاکی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ بنگال میں یہ سنگین حالات ویسے تو قحط کی وجہ سے پیدا ہو گئے تھے لیکن اس سے قبل یا بعد کے زمانے میں بھی وہاں کے کسانوں کے حالات نسبتاً زیادہ خراب تھے کیوں کہ زمیں دار سے کسان جو کھیت بٹائی پر لیتے تھے اس کی فصل کا آدھا حصہ اصولاً زمیں دار کا اور بقیہ نصف کسان کا ہونا چاہیے تھا لیکن زمیں دار کے غنڈوں اور لٹھیوں کے ذریعہ فصل کا ۷۰ سے ۸۰ فی صد حصہ کسانوں سے جبریہ طور پر چھین لیا جاتا تھا۔ جان توڑ محنت کے بعد بالآخر کسان کے پاس اتنا اناج نہیں ہوتا تھا کہ وہ اپنا اور اپنے خاندان کا پیٹ بھر سکے۔ زمیں داروں کے اسی ظلم سے تنگ آ کر ۱۹۴۵ء میں بنگال کی کسان سبھانے ”سبھاگا“ تحریک شروع کی تھی جو آگے چل کر کسانوں کی ملک گیر تحریک بن گئی۔ بنگال میں فروری ۱۹۴۷ء تک یہ تحریک چلتی رہی اور نتیجے میں وہاں کی مسلم لیگ سرکار کو کسانوں کے مطالبات ماننا پڑے۔ جولائی ۱۹۴۶ء سے اکتوبر ۱۹۵۱ء تک حیدرآباد کی تلنگانہ تحریک بھی زمیں داروں کے خلاف کسانوں کے احتجاج کی شکل میں جاری رہی۔ بعد میں ونوبابھاوے نے بھودان تحریک شروع کر کے نادار کسانوں کو زمین عطا کیے جانے کا انتظام کیا۔

آزادی کے بعد تقسیم ملک، ہجرت اور فرقہ وارانہ فساد نے ملک کی معیشت پر تباہ کن اثر ڈالا۔ لیکن جب اس آندھی کا زور کچھ کم ہوا تو ملک کے معاشی حالات کو بہتر بنانے کے لیے پنج سالہ منصوبوں کی تشکیل کی گئی۔ پہلا پنج سالہ منصوبہ (Five Years Plan) ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۶ء جاری کیا گیا جس کے تحت زراعت، آب پاشی، پاور اور ذرائع نقل و حمل کی ترقی پر خصوصی توجہ دی گئی اور اس کے لیے ۲۳۷۸ کروڑ روپے مختص کیے گئے۔ دوسرے پنج سالہ منصوبے (۱۹۵۶ء-۱۹۶۱ء) کے تحت کل کارخانوں کی توسیع پر توجہ دی گئی۔ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق ہندوستان کی آبادی ۳۶۱۰۸۸۰۹۰ تھی۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری سے پتہ چلا کہ اس میں ۶۴۲۲۱۲ فی صد کا اضافہ ہوا ہے اور یہ آبادی ۴۶۹۲۳۴۷۱ تک پہنچ گئی ہے۔

۱۰۳ میرے جیون کی کچھ یادیں۔ ص ۲۵۶-۲۶۰

خوراک کی کمی کو سبز انقلاب (Green Revolution) کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش کی گئی لیکن بہ قول سُمیت سرکار:

”یہ سب کچھ اُسٹ ۱۹۴۷ء کی وجہ سے از خود نہیں ہو گیا، کیوں کہ ان میں سے بیش تر کامیابیاں تلخ قسم کی عوامی تحریکوں کے ہی نتیجے میں حاصل ہو سکی تھیں، یہ دوسری بات ہے کہ اس کے لیے آزادی کا حصول ایک لازمی شرط تھی۔ بہر حال تضادات اب بھی، بلکہ پہلے سے کہیں زیادہ شدت کے ساتھ موجود ہیں جن کی جڑیں سرمایہ دارانہ ترقی میں پیوست ہیں۔“ ۱۰۴

یہ بات سُمیت سرکار نے اگرچہ اس عہد کے تناظر میں کہی ہے لیکن یہ کیفیت آزادی کے بعد زیر بحث دور میں بھی تھی، تاہم یہ بات قابل ستائش ہے کہ پنڈت نہرو نے اپنی باصلاحیت قیادت کے ذریعہ ۱۹۴۷ء کے بعد ملک کے سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل کے حل کے سلسلے میں مناسب اقدامات کیے۔

ہندوستان کے سماجی منظر نامے کا جہاں تک معاملہ ہے، اس سلسلے میں جو چند باتیں خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں ان میں سیکولرزم، رواداری، صلح کل، بقائے باہم، اخلاقی اقدار، تہذیبی روایات اور مذہبی فکر کو بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے۔ ہندوستانی معاشرے کی بنیاد انھیں عناصر پر رکھی گئی۔ مغلوں نے اپنے دور میں اسی صلح کل، امن و آشتی اور گنگا جمنی تہذیب کو پروان چڑھانے کی کوشش کی تھی۔ ذات پات کی تفریق، پیشوں کی تقسیم، عقیدے، نظریے، زبان، تہذیب اور مذہبی فرق کے باوجود ہندوستانی معاشرے میں ایک ہم آہنگی اور کثرت میں وحدت کا احساس موجود تھا لیکن انگریزوں کے تسلط نے یہاں کا سارا منظر نامہ ہی تبدیل کر دیا۔ انگریزوں نے اس ملک میں اپنے شاہی قلعے کی بنیاد ”پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو“ کی پالیسی پر رکھی۔ اسی لیے ان کے دور حکومت میں مذہبی و تہذیبی اختلافات پیدا کرنے کی مسلسل کوششیں ہوتی رہیں اور عصبیت کے نئے نئے بُت تراشے گئے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں مسلمانوں نے سب سے زیادہ سرگرم رول ادا کیا تھا اسی لیے اس کی بھاری قیمت بھی انھیں ادا کرنا پڑی اور وہ انگریزوں کے ظلم و عتاب کا زبردست شکار بنے۔ سرسید نے حاکم و محکوم کے درمیان جو خلیج پیدا ہو گئی تھی اسے پائے کی کوشش کی اور علی گڑھ تحریک کے ذریعہ مسلمانوں کی فلاح اور اصلاح کا کام انجام دیا۔ اس زمانے میں مذہبی، لسانی اور

تہذیبی عصبیت ملک کے مختلف حصوں میں اور مختلف طبقات کے ذریعہ پروان چڑھ رہی تھی اس سے ہندوستانی معاشرہ اور یہاں کی فضا زہر آلود ہوتی جا رہی تھی۔ ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے قیام اور انیسویں صدی کے اختتام تک لسانی تنازع کی وجہ سے مطلع گرد آلود ہی رہا۔ ۱۹۰۶ء میں تقسیم بنگال کے واقعے نے فرقہ وارانہ معاملات کو اور سنگین کر دیا۔ اسی زمانے میں مسلم لیگ کی بنیاد پڑی۔ یہاں تک کہ سیاست کے ساتھ ساتھ اقتصادی معاملات، زراعت، تجارت، صنعت و حرفت، سماجی تعلقات سب پر مذہبی امتیازات اور عصبیت کا رنگ غالب آ گیا جس کے نتیجے میں فرقہ وارانہ فسادات بھی کئی بار رونما ہوئے۔ انیتا اندر سنگھ لکھتی ہیں:

”بیسویں صدی کے اوائل سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ فرقہ وارانہ فسادات اکثر سیاسی اور مذہبی احتجاجیوں کے ذریعے بھڑکائے گئے یا پریس نے اپنے مفادات کے حصول کے لیے فرقہ وارانہ جذبات کو مشتعل کیا۔... فسادات میں لوٹ مار، آگ زنی، چھربازی وغیرہ شامل رہیں جسے غیر سماجی عناصر انجام دیتے تھے اور جنہیں سیاسی تنظیمیں مقرر کرتی تھیں۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ فسادات لازمی طور پر اتفاقی نہیں ہوتے تھے۔ مثال کے طور پر حکومت ہند نے خبر دی تھی کہ ستمبر ۱۹۱۷ء میں بقرعید کے موقع سے شاہ آباد ضلع میں فسادات بھڑک اُٹھے۔ اس علاقے میں گاؤں کشی کے معاملے میں ہندو اور مسلمان کے درمیان سمجھوتہ ہو چکا تھا لیکن ہندوؤں نے مسلمانوں پر حملہ کر دیا اور ابراہیم پور گاؤں میں ان کی املاک لوٹ لیں۔ فساد کی بھیڑ کی رہنمائی عام طور پر ہاتھی یا گھوڑے پر سوار چھوٹے زمین دار کر رہے تھے۔“ ۱۵

فی الحال ہمیں اس سے بحث نہیں ہے کہ فسادات سیاسی تنظیمیں برپا کرتی تھیں یا پریس والوں کی کارستانی اس میں شامل ہوتی تھی۔ اسباب خواہ جو بھی رہے ہوں لیکن نتیجے کے طور پر معاشرتی ہم آہنگی کو زبردست ٹھیس پہنچتی تھی۔ ڈاکٹر تارا چند نے یہ بھی تو لکھا ہے کہ:

”فرقہ وارانہ فسادات جو بد قسمتی سے ۱۹۲۱ء میں شروع ہو گئے تھے، زیادہ تر شہروں تک محدود رہے۔ وہ اس وقت واقع ہوئے تھے جب تیوہار منائے جاتے تھے، مثلاً جب دسہرے کے موقع پر ہندوؤں کے جلوس گاتے بجاتے ہوئے مسجدوں کے سامنے سے

۱۵۔ تقسیم ہند۔ (Partition of India) انیتا اندر سنگھ۔ مترجمہ مرزا اے۔ بی۔ بیگ، نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا، نئی دہلی، ۲۰۰۸ء، ص ۱۴۰

اس وقت نکلتے تھے جب نماز کا وقت ہوتا تھا یا جب مسلمان محرم اور پھر بقر عید مناتے تھے لیکن ان مذہبی فسادات کے پردے کے پیچھے دونوں فرقوں کے اپنے حقوق کا ادعا پوشیدہ

تھا۔....۱۰۶

لیکن محولہ بالا قول سے فسادات کے جواز کا پہلو نکلتا ہے۔ یہ بھی تو دیکھنا چاہیے تھا کہ اپنے حقوق کے اظہار اور استقرار کے زعم میں کہیں ایسا تو نہیں کہ دوسروں کے حقوق پامال ہو رہے ہوں، مگر فاضل مورخ نے اس سلسلے میں کچھ تبصرہ نہیں کیا۔

بیسویں صدی کی تیسری دہائی سے ہندوستانی معاشرہ میں ایک نیا تحریک پیدا ہوا۔ عوامی بیداری، جدید تعلیم کے تصور، معاشرتی اصلاح کے رجحان، عورتوں کی حالت میں اصلاح کے خیال اور ذات پات کے امتیازات کو ختم کرنے کے اقدامات سے ہندوستانی معاشرے میں تبدیلی کے کچھ نئے نشانات ظاہر ہوئے۔ نسلی امتیازات اور ذات پات پر آریہ سماج اور برہمن سماج نے ضرب لگائی تھی۔ اب گاندھی جی نے چھوچھوت کے خاتمے پر زور دیا اور ستمبر ۱۹۳۲ء میں ہریجن سبک سنگھ قائم کی۔ جنوری ۱۹۳۳ء سے ہفت روزہ اخبار ”ہری جن“ جاری کیا۔ نومبر ۱۹۳۳ء اور اگست ۱۹۳۴ء کے دوران ۱۲۵۰۰ میل لمبی ہری جن یا ترا کی۔ ان اقدامات سے ہریجنوں کی معاشی حالت میں اگرچہ کوئی قابل قدر اصلاح نہ ہو سکی لیکن معاشرتی حیثیت سے انھیں اپنی اہمیت کا احساس ضرور ہوا۔ کسانوں اور مزدوروں کی تحریکیں بھی شروع ہوئیں جن کی بدولت عوام اپنے حقوق کے سلسلے میں بیدار ہونے لگے۔ تعلیم کے رواج سے روشن خیالی اور عقلیت پسندی (Rationalism) کا تصور عام ہونے لگا۔ ہندوستانی صنعتوں کے زوال اور زمین پر لگان کے اضافے سے کسانوں کی حالت نازک ہوتی گئی اور کل کارخانوں کے قیام سے دیہات کی آبادی مزدوری کے لیے شہر میں منتقل ہونے لگی۔ پردیس میں محنت کشوں کا معیار زندگی پست رہا اور گھریلو مسائل بھی پیدا ہوئے۔ شہر میں مزدوروں کی بستیاں آباد ہونے سے شہری زندگی بھی متاثر ہوئی اور گندی بستیوں کا اضافہ ہوا۔ دیہات میں مشترکہ خاندان کا جو تصور تھا اس کی بنیادیں کمزور پڑنے لگیں۔ شہر میں سرمایہ دار اور مزدور کی کشمکش ظاہر ہوئی۔ دولت کی غیر مساویانہ یا غیر منصفانہ تقسیم کا احساس پیدا ہوا۔ مادی وسائل میں جو اضافہ ہوا اس کا فائدہ اعلیٰ طبقے کو تو خوب حاصل ہوا لیکن بندہ مزدور کے اوقات تلخ ہی رہے۔

معاشرتی اصلاح کا تصور بھی اس زمانے میں عام ہوا۔ بچپن کی شادی کی حوصلہ شکنی، ”ستی پر تھا“ کے اختتام اور بیواؤں کی شادی کی حوصلہ افزائی کی جانے لگی۔ مذہب کے ٹھیکے داروں اور برہمنوں کی اجارہ داری کے خلاف ماحول تیار ہوا۔ عورتوں کے مسائل پر توجہ ہونے لگی اور ان کی تعلیم کا سلسلہ بھی شروع ہوا۔

۱۹۳۶ء میں آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن اور انجمن ترقی پسند مصنفین قائم ہوئی۔ سرمایہ داری کے خلاف آوازیں بلند ہوئیں۔ سمت سرکار نے لکھا ہے کہ پریم چند نے گاندھیائی آدرش واد کے برخلاف اپنے ناول گودان (۱۹۳۶ء) میں کسان طبقے کی مشکلات اور مصائب کی نہایت موثر انداز سے ترجمانی کی ہے اور انتقال سے ذرا ہی پہلے اپنے مضامین ”مہاجنی سبھیتا“ میں سوویت تجربے کی ستائش کے ساتھ ساتھ سرمایہ دار طبقے کی منافع خورانہ ذہنیت کو ہدف بنایا۔^{۱۰}

۱۹۳۶ء میں بھارتیہ ساہتیہ پریشد کا اجلاس ناگ پور میں منعقد ہوا اور ہندی ہندوستانی کے مسئلے پر مولوی عبدالحق کے ساتھ کانگریسی لیڈروں کا لسانی تنازعہ شروع ہوا۔ اسی سال ترقی پسند ادبی تحریک بھی شروع ہوئی جس نے سماج کے پس ماندہ طبقے کے مسائل اور اشتراکی نظریات کی تشہیر پر توجہ صرف کی۔ اکتوبر ۱۹۳۷ء میں واردھا کی تعلیمی کانفرنس نے ”مقامی زبان میں بنیادی تعلیم“ سے متعلق گاندھی جی کی تجاویز منظور کیں۔

دوسری جنگ عظیم کے دوران اگرچہ کل کارخانوں اور صنعتوں کی ترقی ہوئی جس کی بدولت ہندوستانی عوام کو روزگار کے مواقع میسر ہوئے لیکن اجناس کی گرانی، ذخیرہ اندوزی اور بیش از بیش منافع خوری سے سرمایہ دار طبقے کو عروج حاصل ہوا اور غریب طبقے کا استحصال ہوا۔ عورتیں اس کی زیادہ شکار ہوئیں۔ غربت اور افلاس کے ماحول میں عورتوں پر زیادہ مصیبت آتی ہے۔ گھر کو سنبھالنے اور بچوں کا پیٹ بھرنے کے لیے مردوں سے زیادہ انھیں تکلیف جھیلنا پڑتی ہے اور ایسی صورت میں ان کے ذہنی اور جسمانی استحصال تک کی نوبت آ جاتی ہے۔ اس قسم کے واقعات اُس دور میں بھی ہمیشہ کی طرح ہوتے رہے۔ ڈاکٹر زیڈ۔ اے۔ احمد نے ۱۹۳۲ء-۱۹۳۳ء میں اپنے تحقیقی کام کے سلسلے میں بمبئی کے سفر کے دوران وہاں کے جو مشاہدات بیان کیے ہیں ان سے متذکرہ دور کے حالات کا اندازہ بھی لگایا جاسکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”.... بمبئی میں بڑی تعداد میں عورتیں سوت ملوں میں سوت بنانے کا کام کرتی تھیں۔

سوت بنانے والے سیکشن کی فضا گرم، سیلن بھری اور جس زدہ ہوتی تھی، جہاں کام سے

^{۱۰} دیکھیے: جدید ہندوستان ۱۸۸۵ء-۱۹۴۷ء، سمت سرکار، مترجمہ ڈاکٹر مسعود ہاشمی، ۲۰۰۳ء، ص: ۳۷۴

ان مزدور عورتوں کو بہت جلدی پھیپھڑوں کی جان لیوا بیماری ہو جاتی تھی۔ اتنا کٹھن کام کر کے بھی ان کا معاوضہ مردوں کی نسبت بہت کم ہوتا تھا۔ ان کے کام کا دورانیہ مقرر تھا اور نہ ان کو صحت اور طبی امداد کی کوئی سہولت ہی حاصل تھی۔... یہاں تک کہ ان کو اپنے ساتھ لائے گئے، اپنے چھوٹے چھوٹے بچوں کو کمپاؤنڈ میں ہی چھوڑنا پڑتا تھا جس سے وہ ادھر ادھر بھٹک جاتے تھے۔...“ ۱۰۸

۱۹۴۳ء میں بنگال کے قحط میں بعض فاقہ زدہ مائیں اپنی کم سن بچیوں کی بھوک سے جان بچانے کے لیے انجان آدمیوں کے حوالے کر دینے پر مجبور ہوتی تھیں خواہ وہ بچیاں عیسائی مشنری کے سپرد ہی کیوں نہ کر دی جائیں۔ ۱۰۹

۱۹۴۷ء میں حصول آزادی کے ساتھ تقسیم ملک کا واقعہ ایسا سنگین تھا جس نے ہندوستانی معاشرہ کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا۔ ملک کے گوشے گوشے میں ہندو مسلم فسادات کا ایسا طوفان برپا ہوا جس کی مثال برصغیر کی تاریخ میں اس سے قبل نہیں ملتی۔ زیڈ۔ اے۔ احمد نے صحیح لکھا ہے کہ:

”.... یہ تاریخ عالم میں بہت بے رحمانہ اور وحشیانہ فسادات تھے۔ ان فسادات نے ہزاروں خاندانوں کو بے گھر کیا، ہزاروں ماؤں سے ان کے بیٹے، بہنوں سے ان کے بھائی، نونہالوں سے ان کے ماں باپ اور سہاگنوں سے ان کے سہاگ چھین لیے۔ اس کے علاوہ پتا نہیں کتنی عورتوں کی عصمت دری ہوئی۔ پورے ملک کو ان فسادات سے گہرا صدمہ پہنچا۔“ ۱۱۰

تقریباً پچاس لاکھ لوگ سرحد کی دونوں جانب ہجرت اور نقل مکانی پر مجبور ہوئے۔ فساد اور ہجرت کے ایسے کواردو کے بڑے ادیبوں، بالخصوص فکشن لکھنے والوں نے اس انداز سے پیش کیا کہ یہ سارا ادبی سرمایہ اپنی فنی خصوصیات کے ساتھ اُس عہد کی سماجی اور تاریخی دستاویز بن گیا۔ آئندہ ابواب میں اس دستاویز کی روشنی میں بھی ہندوستانی معاشرے کی تصویر دیکھنے دکھانے، نیز یہاں کے قدرتی مناظر کے علاوہ ارضی و مقامی اور تہذیبی و ثقافتی حوالوں کے ذریعہ اس تصویر میں رنگ بھرنے کی کوشش کی جائے گی۔



۱۰۸ میرے جیون کی کچھ یادیں۔ ص: ۱۰۲

۱۰۹ دیکھیے: محولہ بالا۔ ص: ۲۵۸-۲۵۹

۱۱۰ محولہ بالا۔ ص: ۲۶۹-۲۷۰

اردو افسانے کا آغاز و ارتقا

(۱۹۳۵ء تک)

مختصر افسانہ اردو نثر کی ایک مقبول صنف ہے جس کا چلن ہمارے یہاں مغرب کے زیر اثر ہوا۔ بعض نقادوں نے سرسید کے مشہور مضمون ”گزر راہوا زمانہ“ مطبوعہ تہذیب الاخلاق، علی گڑھ بابت یکم صفر ۱۲۹۰ھ (۳۱ مارچ ۱۸۷۳ء) میں افسانے کے ابتدائی نقوش دریافت کرنے کی کوشش کی، لیکن اس مضمون کے سلسلے میں زیادہ مناسب رائے پروفیسر مرزا حامد بیگ کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”سرسید احمد خاں کی یہ تحریر آغاز میں یقیناً افسانہ کہلانے کی مستحق ہے لیکن اس تحریر کا اختتامیہ اسے واضح طور پر ایک اصلاحی مضمون بنا دیتا ہے۔ آغاز تمثیلی رنگ لیے ہوئے ہے۔ ہمیشہ زندہ رہنے والی نیکی کے ظاہر ہوتے ہی سرسید احمد خاں کی اصلاح پسندی اس افسانوی آغاز کو اصلاحی مضمون کی طرف کھینچ لے جاتی ہے جب کہ تحریر کا اختتامیہ تو ہے ہی اصلاحی مضمون۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سرسید احمد خاں کی جملہ تحریروں میں فن افسانہ کی طرف پیش قدمی دکھائی نہیں دیتی۔ زیادہ سے زیادہ تمثیل یا حکایت کی جھلکیاں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ گزر راہوا زمانہ ان کی واحد تحریر ہے جو افسانہ بنتے بنتے رہ گئی۔“^۱

محمد حسین آزاد کے تمثیلی قصوں میں بھی افسانے کے ابتدائی نقوش کی نشان دہی کی جاتی رہی ہے اور قرۃ العین حیدر کا خیال ہے کہ:

”اواخر انیسویں صدی سے ”ایسے“ اور ”اسکچ“ اردو میں مقبول ہو چکے تھے۔ منشی سجاد حسین، منشی جوالا پرشاد برق، مرزا مچھو بیگ ستم ظریف، نواب سید محمد آزاد اور علی محمود شمس کے خاکوں نے مختصر افسانے کا بیج بو دیا تھا۔“^۲

۱۔ اردو ادب کی شناخت۔ پروفیسر مرزا حامد بیگ، اورینٹ پبلیشرز، اردو بازار، لاہور، جنوری ۲۰۰۷ء، ص: ۱۳

۲۔ داستان عہد گل۔ قرۃ العین حیدر، شمولہ: انتخاب سجاد حیدر یلدرم، مرتبہ: پروفیسر ثریا حسین، یو پی اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۸۵ء، ص: ۵۵

قرۃ العین حیدر سے پہلے شائستہ اختر بانو (شائستہ اکرام اللہ) نے بھی منشی سجاد حسین اور رسالہ ”اودھ پنچ“ (۱۸۷۷ء) کے بعض قلمی معاونین کی تحریروں میں مختصر افسانے کے عناصر کا پتہ دیا تھا لیکن ڈاکٹر مسعود رضا خاکی نے اس رائے سے اختلاف ظاہر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اودھ پنچ میں شائع ہونے والے مضامین میں افسانوں کے عناصر ترکیبی میں سے بعض کی موجودگی سے تو یقیناً انکار نہیں کہا جاسکتا لیکن ان مضامین کے تفصیلی مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ”اودھ پنچ“ میں قصہ گوئی کو بنیادی حیثیت حاصل نہیں تھی بلکہ اصل چیز نکتہ گیری اور بذلہ سنجی تھی اور اس کے لیے کسی موضوع کی قید نہیں تھی، جو بھی سامنے آیا اسے آڑے ہاتھوں لے لیا۔ اس میں کبھی الفاظ کا مجموعہ خاکہ بن جاتا ہے، کبھی قصہ کی شکل نکل آتی ہے اور کبھی مکالمہ یا مضمون ہو جاتا ہے۔ لطیفہ اور چٹکلہ بھی چلتا رہتا ہے۔ ”خیال کی مرکزیت اور تاثیر کی وحدت“ یہ دونوں باتیں اودھ پنچ کی تحریروں میں نہیں ملتیں۔ ”قصہ“ کی داستان جو قاری کے شوق و تجسس کے لیے ہمیز کا کام کرتی ہے، اودھ پنچ کے اس دور کے نثر پاروں میں موجود نہیں۔ اس لیے ان میں افسانہ کے ابتدائی مکمل نمونے تلاش کرنا بیکار ہے۔“ ۳

بیسویں صدی کے آغاز سے سجاد حیدر یلدرم، راشد الخیری، سلطان حیدر جوش، نیاز فتح پوری اور منشی پریم چند کی ایسی تخلیقات سامنے آئیں جن میں مختصر افسانے کی صنفی خصوصیات موجود تھیں۔ لیکن اس صنف میں اولیت کا شرف کسے حاصل ہے؟ یہ تحقیق طلب مسئلہ تھا۔ وقار عظیم نے پریم چند کو اردو کا پہلا افسانہ نگار قرار دیا اور ”دنیا کا سب سے انمول رتن“ ان کے نزدیک پریم چند کا پہلا افسانہ ہے جس کا سال اشاعت وقار عظیم نے ۱۹۰۶ء درج کیا ہے۔ کسید احتشام حسین نے ۱۹۱۶ء میں اردو افسانے سے متعلق ایک سمپوزیم میں یہ خیال ظاہر کیا کہ:

”جہاں تک اردو میں مختصر افسانے کا تعلق ہے، میں کسی حد تک یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ بیسویں صدی کی پیداوار ہے۔ بیسویں صدی میں بھی ہم کو جو ابتدائی افسانہ نگار ملتے ہیں

۳۔ اردو افسانے کا ارتقا۔ ڈاکٹر مسعود رضا خاکی، مکتبہ خیال، لاہور، اگست ۱۹۸۷ء، ص: ۱۴۰

۴۔ داستان سے افسانے تک۔ وقار عظیم، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۸۰ء، ص: ۲۵۹-۲۶۰

ان میں دو نام نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ ایک سجاد حیدر یلدرم کا، دوسرا پریم چند کا۔ دونوں کی افسانہ نویسی کی ابتداء کم و بیش ایک ہی زمانے سے شروع ہوتی ہے۔ پریم چند کا جو پہلا افسانہ ملا ہے وہ ۱۹۰۵ء کا لکھا ہوا ہے۔ عنوان ہے ”دنیا کا سب سے انمول رتن“ اور انھوں نے اس افسانے کو اپنی بعد کی تحریروں میں خود بھی اپنا پہلا افسانہ قرار دیا ہے۔“ ۵

احتشام صاحب نے ”دنیا کا سب سے انمول رتن“ کو ۱۹۰۵ء کی تخلیق بتایا ہے اور پریم چند بھی اسے اپنا پہلا افسانہ قرار دیتے ہیں اور اس کا سال اشاعت ۱۹۰۷ء لکھا ہے۔^۱ لیکن اس سلسلے میں نہ صرف یہ کہ وقار عظیم اور سید احتشام حسین کے بیانات ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں بلکہ خود پریم چند کا بیان بھی واقعیت پر مبنی نہیں ہے کیوں کہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کے رسالہ ”زمانہ“ کے کسی بھی شمارے میں اس افسانے کی اشاعت کا کوئی سراغ نہیں ملتا اور مطبوعہ صورت میں یہ پریم چند کے پہلے افسانوی مجموعہ ”سوز و طن“ (جون ۱۹۰۸ء) سے پہلے اب تک کہیں نہیں ملا ہے۔

”عشق دنیا و حب وطن“ مطبوعہ: زمانہ، کانپور، اپریل ۱۹۰۸ء، پریم چند کا پہلا طبع زاد افسانہ سمجھا جاتا ہے لیکن پروفیسر ثریا حسین کے بقول یہ برٹولڈ کنگ کی کتاب ”دی لائف آف میزینی“ (The life of Mazzini لندن ۱۹۰۵ء) پر مبنی ہے۔ اس لحاظ سے ”عشق دنیا و حب وطن“ کو منشی پریم چند کا طبع زاد افسانہ قرار دینا بھی مناسب نہیں ہے۔ غالباً اسی لیے مسعود رضا خاکی نے ”دنیا کا سب سے انمول رتن“ کو پریم چند کا پہلا طبع زاد افسانہ قرار دیا ہے۔^۲

سجاد حیدر یلدرم کو بھی ہم اردو کا پہلا افسانہ نگار اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ رسالہ معارف، اگست ۱۹۰۰ء میں ان کا جو افسانہ نما مضمون ”مجھے میرے دوستوں سے بچاؤ“ شائع ہوا تھا، وہ ان کی طبع زاد تخلیق نہیں بلکہ انگریزی سے ترجمہ تھا۔ اس زمانے میں یلدرم نے ترکی رسالہ ”ثروت فنون“ کے کچھ افسانوں

۵۔ اعتبار نظر۔ سید احتشام حسین، کتاب پبلشرز، لکھنؤ، ۱۹۶۵ء، ص: ۳۸

۶۔ بحوالہ زمانہ، کانپور۔ منشی پریم چند نمبر، ۱۹۳۷ء، ص: ۸

۷۔ انتخاب سجاد حیدر یلدرم، مرتبہ پروفیسر ثریا حسین، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۸۵ء، مقدمہ ص: ۸

۸۔ اردو افسانے کا ارتقا۔ ڈاکٹر مسعود رضا خاکی، مکتبہ خیال، لاہور، اگست ۱۹۸۷ء، ص: ۱۵۶

اور دیگر نثری تخلیقات کے ترجمے کا سلسلہ شروع کیا تھا۔ ”نشتے کی پہلی ترنگ“ (مطبوعہ: معارف، اکتوبر ۱۹۰۰ء) ”جواب“، (معارف، جولائی ۱۹۰۱ء) اور ”فطرتِ جواں مردی“ (مخزن، جولائی ۱۹۰۱ء) جیسے افسانے اسی نوعیت کے ہیں۔ ”نشتے کی پہلی ترنگ“ اور ”جواب“ خلیل رشدی کے افسانوں کے ترجمے ہیں اور ”فطرتِ جواں مردی“ مفاخر بے کے افسانے کا ترجمہ ہے۔ اسی طرح یلدرم کا افسانہ ”خارستان و گلستان“ (مخزن، جون ۱۹۰۶ء) بھی احمد حکمت کے ترکی افسانے سے ہی ماخوذ ہے۔

اردو کے اولین افسانہ نگار کی حیثیت سے راشد الخیری کا ذکر بھی بعض محققین نے کیا تھا، جسے مرزا حامد بیگ کی تحقیق نے استناد کے درجے تک پہنچا دیا۔ راشد الخیری کا پہلا افسانہ ”نصیر اور خدیجہ“ رسالہ مخزن، لاہور، دسمبر ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا تھا۔ مرزا حامد بیگ نے اس افسانے کو مخزن کی فائلوں سے ڈھونڈ نکالا اور ۱۹۹۱ء میں لاہور کے رسالہ فنون میں اسے شائع کرا دیا۔ اپنی ادبی زندگی کے ابتدائی دور میں راشد الخیری ”محمد عبدالرشید دہلوی“ کے نام سے لکھتے تھے اور ان کے افسانوی مجموعہ ”مسلی ہوئی پتیاں“ (مطبوعہ ۱۹۳۷ء) میں یہ افسانہ ”نصیر اور خدیجہ“ کے بجائے ”بڑی بہن کا خط“ کے عنوان سے شامل ہے۔ اس افسانے کے متن کی دریافت سے یہ ثابت ہو گیا کہ اردو کے پہلے افسانہ نگار راشد الخیری ہیں اور طبع زاد افسانے کا سلسلہ اردو میں ۱۹۰۳ء سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ یہ سلسلہ کس ترتیب سے جاری رہا اور آگے بڑھتا گیا، اس کا اندازہ درج ذیل فہرست سے ہو سکتا ہے جس میں افسانوں کے عنوانات کے ساتھ ساتھ تخلیق کاروں کے نام، سالِ اشاعت اور رسالوں کی نشان دہی بھی کر دی گئی ہے:

۱۔	نصیر اور خدیجہ	راشد الخیری	مخزن، لاہور	دسمبر ۱۹۰۳ء
۲۔	چھاؤں	علی محمود	مخزن	جنوری ۱۹۰۴ء
۳۔	ایک پرانی دیوار	علی محمود	مخزن	اپریل ۱۹۰۴ء
۴۔	افسانہ حرمائے مرغِ محبوب	وزارت علی اور نبی	اردوئے معلیٰ علی گڑھ	جون ۱۹۰۵ء
۵۔	بد نصیب کالا لال	راشد الخیری	مخزن، لاہور	اگست ۱۹۰۵ء
۶۔	پُر اسرار عمارت	حکیم یوسف حسین	انتخاب لا جواب	ہفتہ وار اخبار ۱۹۰۵ء
۷۔	احمد علی گڑھ کا ایک قصہ	سجاد حیدر یلدرم	اردوئے معلیٰ	مئی ۱۹۰۶ء

۸۔	دار لغرور	راشد الخیری	مخزن، لاہور	جون ۱۹۰۶ء
۹۔	غربت و وطن	سجاد حیدر یلدرم	اردوئے معلیٰ، علی گڑھ	اکتوبر ۱۹۰۶ء
۱۰۔	دوست کا خط	سجاد حیدر یلدرم	مخزن	اکتوبر ۱۹۰۶ء
۱۱۔	عصمت و حسن	راشد الخیری	مخزن، دہلی	اپریل و مئی (دو قسطوں میں) ۱۹۰۷ء
۱۲۔	چڑیا چڑے کی کہانی	سجاد حیدر یلدرم	مخزن	اپریل ۱۹۰۷ء
۱۳۔	نکاحِ ثانی	سجاد حیدر یلدرم	مخزن	جون ۱۹۰۷ء
۱۴۔	حکامیہ لیلیٰ مجنوں	سجاد حیدر یلدرم	مخزن	اکتوبر ۱۹۰۷ء (قسط اول) اپریل ۱۹۰۸ء (قسط دوم) مئی ۱۹۰۸ء (قسط سوم)
۱۵۔	رویائے مقصود	راشد الخیری	مخزن	اکتوبر ۱۹۰۷ء
۱۶۔	اگر میں صحرائین ہوتا	سجاد حیدر یلدرم	مخزن	دسمبر ۱۹۰۷ء
۱۷۔	نایبنا بیوی	سلطان حیدر جوش	مخزن، دہلی	دسمبر ۱۹۰۷ء
۱۸۔	عشق دنیا و حب وطن	پریم چند	زمانہ، کانپور	اپریل ۱۹۰۸ء
۱۹۔	نند کا خط بھاج کے نام	راشد الخیری	عصمت، دہلی	جون ۱۹۰۸ء
۲۰۔	شاہین و دراج	راشد الخیری	مخزن، دہلی	جون ۱۹۰۸ء
۲۱۔	دنیا کا سب سے انمول رتن	پریم چند	مشمولہ سوز و وطن (افسانوی مجموعہ)	جون ۱۹۰۸ء
۲۲۔	انقلاب (طویل مختصر افسانہ)	سلطان حیدر جوش	مخزن	اپریل ۱۹۰۹ء پہلی قسط (سوتیلی ماں)/ مئی ۱۹۰۹ء دوسری قسط (خدیجہ)/ جون ۱۹۰۹ء تیسری قسط (زبیدہ)/ جولائی ۱۹۰۹ء چوتھی قسط/ اگست ۱۹۰۹ء پانچویں قسط/ ستمبر ۱۹۰۹ء آخری قسط

۲۳۔	سارس کی تارک الوطنی	راشد الخیری	مخزن، دہلی	اکتوبر ۱۹۰۹ء
۲۴۔	گناہ کا گنی کُنڈ	پریم چند	زمانہ، کانپور	مارچ ۱۹۱۰ء
۲۵۔	سیر درویش	پریم چند	زمانہ، کانپور	اپریل تا جون ۱۹۱۰ء
۲۶۔	شکار	پریم چند	زمانہ، کانپور	جون ۱۹۱۰ء
۲۷۔	لال کی تلاش	راشد الخیری	عصمت	جون جولائی ۱۹۱۰ء
۲۸۔	ساون کی چڑیاں	راشد الخیری	عصمت	۱۹۱۰ء
۲۹۔	رانی سارندھا	پریم چند	زمانہ، کانپور	ستمبر ۱۹۱۰ء
۳۰۔	بے غرض محسن	پریم چند	ادیب، الہ آباد	ستمبر ۱۹۱۰ء
۳۱۔	بڑے گھر کی بیٹی	پریم چند	زمانہ، کانپور	دسمبر ۱۹۱۰ء
۳۲۔	وکر مات کا تیغہ	پریم چند	زمانہ، کانپور	جنوری ۱۹۱۱ء
۳۳۔	کرشمہ انتقام	پریم چند	زمانہ، کانپور	فروری ۱۹۱۱ء
۳۴۔	دونوں طرف سے	پریم چند	زمانہ، کانپور	مارچ ۱۹۱۱ء
۳۵۔	راجہ ہر دُول	پریم چند	زمانہ، کانپور	اپریل ۱۹۱۱ء
۳۶۔	بڑی بہن	پریم چند	ادیب	جولائی ۱۹۱۱ء
۳۷۔	خوف رسوائی	پریم چند	ادیب	اگست ۱۹۱۱ء
۳۸۔	منزل مقصود	پریم چند	زمانہ، کانپور	اگست ستمبر ۱۹۱۱ء
۳۹۔	تائیدِ غیبی	سلطان حیدر جوش	مخزن	ستمبر ۱۹۱۱ء
۴۰۔	آہ بے کس	پریم چند	زمانہ، کانپور	اکتوبر ۱۹۱۱ء
۴۱۔	مظلوم کی فریاد	راشد الخیری	عصمت	۱۹۱۱ء
۴۲۔	ماہ جبین اندرا	راشد الخیری	تمدن	۱۹۱۱ء
۴۳۔	چاندنی چوک کا جنازہ	راشد الخیری	کھکشاں	۱۹۱۱ء
۴۴۔	خیالستان کی پری	راشد الخیری	عصمت	۱۹۱۱ء

۴۵۔	آلھا	پریم چند	زمانہ، کانپور	جنوری ۱۹۱۲ء
۴۶۔	امتا	پریم چند	زمانہ، کانپور	فروری ۱۹۱۲ء
۴۷۔	عالم بے عمل	پریم چند	زمانہ، کانپور	مئی جون ۱۹۱۲ء
۴۸۔	مساوات	سلطان حیدر جوش	الناظر	مئی ۱۹۱۲ء
۴۹۔	کیف کردار	پریم چند	ادیب	جولائی ۱۹۱۲ء
۵۰۔	مناون	پریم چند	زمانہ، کانپور	جولائی ۱۹۱۲ء
۵۱۔	راج ہٹ	پریم چند	زمانہ، کانپور	دسمبر ۱۹۱۲ء
۵۲۔	دیور بھوج کی خط و کتابت	راشد الخیری	تمدن	۱۹۱۲ء
۵۳۔	ایک پارسی دوشیزہ کو دیکھ کر	نیا ز فتح پوری	نقاد	جنوری ۱۹۱۳ء
			تمدن	جنوری ۱۹۱۳ء

۱۹۰۳ء سے ۱۹۱۳ء تک کے افسانوں کی اس فہرست میں جن افسانہ نگاروں کے نام آئے ہیں ان میں راشد الخیری، سجاد حیدر یلدرم، سلطان حیدر جوش، پریم چند اور نیا ز فتح پوری کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ یہ اردو افسانے کا پہلا دور تھا اور اس میں واضح طور پر دو رجحانات سامنے آئے۔ پہلا رجحان سماجی حقیقت نگاری اور اصلاح پسندی کا تھا جس کی نمائندگی پریم چند کر رہے تھے۔ دوسرا رجحان رومانیت کا تھا جس کی نمائندگی سجاد حیدر یلدرم اور نیا ز فتح پوری کی تخلیقات سے ہوتی ہے۔ خلیل الرحمن اعظمی کے بقول:

”ترقی پسند تحریک سے پہلے اردو میں مختصر افسانہ نگاری کے دو واضح میلانات ملتے ہیں۔ ایک حقیقت نگاری اور اصلاح پسندی کا جس کی قیادت پریم چند کر رہے تھے۔ دوسرا رومانیت اور تخیل پرستی کا، جس کی نمائندگی سجاد حیدر یلدرم اور نیا ز فتح پوری کر رہے تھے۔“ ۹

رومانی افسانہ نگاروں کے بارے میں عام تصور یہی ہے کہ انھوں نے حسن و عشق کے موضوع کو تخیل کی رنگ آمیزی اور لطافت بیان کے ساتھ اپنے افسانوں میں پیش کیا۔ لیکن ادب لطیف یا رومانیت کے علم بردار

۹۔ اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک۔ خلیل الرحمن اعظمی، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۸۴ء، ص: ۱۷۸

افسانہ نگاروں کے یہاں بھی بیک وقت دونوں رنگ دکھائی دیتے ہیں۔ یعنی انھوں نے ایک طرف رومان اور تخیل پر مبنی افسانے لکھے تو دوسری طرف ان کے قلم سے ایسے افسانے بھی وجود میں آئے جن میں معاشرتی مسائل کی ترجمانی کے ساتھ ساتھ اصلاح پسندی کا رجحان بھی جا بجا نمایاں ہے۔ اسی طرح پریم چند کے بعض افسانوں کا داستانی رنگ انھیں بھی رومانیت سے قریب کر دیتا ہے۔

علی محمود اور وزارت حسین اور مینی اردو افسانے کے افق پر زیادہ دیر تک روشن نہ رہ سکے۔ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ کا خیال ہے کہ ان دونوں افسانہ نگاروں کا لینڈ اسکیپ (Land Scape) صوبہ بہار سے متعلق ہے اور دونوں نے بہار کی دیہی زندگی میں معاشی اور معاشرتی نا انصافیوں کو اپنا موضوع بنایا ہے۔ وزارت حسین اور مینی کی تخلیق ”افسانہ حرماں یعنی مرگِ محبوب“ کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اردو شارٹ فکشن کی سطح پر پہلے رومان نگار ہیں۔ ۱۰

اردو افسانے کے ارتقائی سفر کا جائزہ اب ہم افسانہ نگاروں کے حوالے سے سطور ذیل میں پیش کریں گے تاکہ تدریجی ارتقا سامنے آجائے:

راشد الخیری: (جنوری ۱۸۶۸ء دہلی — ۳ فروری ۱۹۳۶ء دہلی)

جدید تحقیق سے یہی ثابت ہوا ہے کہ مصوٰر غم علامہ راشد الخیری اردو کے اولین افسانہ نگار ہیں اور ان کا افسانہ ”نصیر اور خدیجہ“ (مطبوعہ: مخزن، لاہور، دسمبر ۱۹۰۳ء) اردو کا پہلا طبع زاد افسانہ ہے۔ یہ افسانہ ایک طویل خط کی صورت میں ہے جس میں بڑی بہن خدیجہ اپنے چھوٹے بھائی نصیر کو اپنی ایک اور مری ہوئی بہن صادقہ کے بچوں کی زبوں حالی سے آگاہ کرتی ہے اور ان بچوں کی پرورش و پرداخت کا بندوبست کرنے کی تاکید کرتی ہے۔ انداز بیان ناصحانہ ہے اور کہیں کہیں طنز کی کیفیت نمایاں ہے۔ تاہم یہ افسانہ تاثیر سے خالی نہیں۔ راشد الخیری نے اپنی والدہ رشید الزماں بیگم کی زبانی دو ایسی یتیم لڑکیوں کا واقعہ سنا تھا جن کے ماموں نے ان لڑکیوں سے بے اعتنائی اختیار کر رکھی تھی۔ راشد الخیری کو اسی سے ”نصیر اور خدیجہ“ لکھنے کی تحریک ملی اور انھوں نے اپنی تخلیقی ذہانت سے کام لیتے ہوئے اس افسانے کو خط کی تکنیک میں تحریر کیا۔ بعد میں بھی انھوں نے کئی اہم افسانے خط ہی کی تکنیک میں لکھے۔

۱۰۔ اردو ادب کی شناخت۔ پروفیسر مرزا حامد بیگ، اورینٹ پبلشرز، اردو بازار، لاہور، جنوری ۲۰۰۷ء، ص: ۲۵

راشد الخیری کا دوسرا افسانہ ”بد نصیب کالال“ (مطبوعہ: مخزن، لاہور، اگست ۱۹۰۵ء) ہے جس میں ایک غم زدہ عورت حمیدہ کی کس مہر سی اور اس کے دکھ درد کا ذکر ہے اور ایسی صورت میں وہ اپنے اکلوتے شیر خوار بچے کو اپنے دکھ درد کا مداوا سمجھتی ہے اور اسی کے دم کے ساتھ اس کی زندگی بھر کی آرزوئیں اور ارمان لگے ہوئے ہیں۔ راشد الخیری نے عورتوں کے معاشرتی حالات اور ان کی مظلومیت کو اپنے افسانوں میں جابجا اُجاگر کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عورتوں کے مسائل سے گہری ہمدردی رکھتے تھے اور انھیں معاشرے میں صحیح مقام دلانا چاہتے تھے۔ اس افسانے میں بھی حمیدہ کو جن مصائب میں گرفتار دکھایا گیا ہے ان کا بیان قاری کے دلوں میں درد مندی کے جذبات کو ابھارتا ہے اور حمیدہ کے کردار میں ایک ایسی عورت کے تیور دکھائی دیتے ہیں جس کے ارد گرد مظلومیت کی بندش زیادہ عرصے تک قائم نہیں رہ سکتی۔ وہ اپنے میاں کا ترکی بہ ترکی جواب دیتی ہے اور افسانے کے آخری حصے میں اس کا یہ مکالمہ بھی غور طلب ہے:

”میں کیا کسی کی پروا کرتی ہوں اللہ میرے بچے کی عمر میں برکت دے.....“

دلی کی تہذیب و معاشرت اور مسلم خاندانوں کی زبوں حالی کا نقشہ بھی اس افسانے میں موجود ہے۔ یہ افسانہ راشد الخیری کے مجموعہ ”قطراتِ اشک“ میں شامل ہے۔ راشد الخیری کی افسانہ نگاری کا سلسلہ ۳۳ سال کے عرصے پر پھیلا ہوا ہے۔ ۱۹۰۳ء سے ۱۹۳۶ء تک وہ متواتر لکھتے رہے۔ ان کی تصانیف کی تعداد ۸۸ بتائی گئی ہے۔ جن میں درج ذیل افسانوی مجموعے ہیں جو عصمت بک ڈپو، دہلی سے شائع ہوئے تھے:

- | | |
|--|-----------------------------|
| ۱۔ گوہر مقصود (۱۹۱۸ء) | ۲۔ قطراتِ اشک (۱۹۲۱ء) |
| ۳۔ جوہر عصمت (۱۹۲۱ء) | ۴۔ گلستہ عید (۱۹۲۷ء) |
| ۵۔ نانی عشو (۱۹۲۸ء) | ۶۔ سیلابِ اشک (۱۹۲۸ء) |
| ۷۔ طوفانِ اشک (۱۹۲۹ء) | ۸۔ شہیدِ مغرب (۱۹۲۹ء) |
| ۹۔ دادا لال جھکڑ (۱۹۳۰ء) | ۱۰۔ نسوانی زندگی (۱۹۳۱ء) |
| ۱۱۔ غدر کی مادی شہزادیاں (بیلہ میں میلہ) (۱۹۳۲ء) | ۱۲۔ مسلی ہوئی پیتاں (۱۹۳۷ء) |
| ۱۳۔ دلی کی آخری بہار (۱۹۳۷ء) | ۱۴۔ گردابِ حیات (۱۹۳۷ء) |
| ۱۵۔ بساطِ حیات (۱۹۳۷ء) | ۱۶۔ حور اور انسان (۱۹۳۷ء) |
| ۱۷۔ نشیب و فراز (۱۹۳۷ء) | ۱۸۔ خدائی راج (۱۹۳۸ء) |

۱۱۔ نصیر اور خدیجہ۔ راشد الخیری۔ مشمولہ: ”تنقید“ شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، جون ۲۰۰۵ء، ص: ۲۳۸

ان افسانوی مجموعوں کے علاوہ درج ذیل اُنیس (۱۹) مجموعے ایسے ہیں جو ناولٹ سے زیادہ قریب ہیں:

- | | | | |
|-----|---------------------------------|-----|-------------------------|
| ۱۔ | سات روحوں کے اعمال نامے (۱۹۱۷ء) | ۲۔ | بنت الوقت (۱۹۱۸ء) |
| ۳۔ | سرابِ مغرب (۱۹۱۸ء) | ۴۔ | خنجک (۱۹۱۸ء) |
| ۵۔ | انگوٹھی کا راز (۱۹۱۸ء) | ۶۔ | موودہ (۱۹۱۹ء) |
| ۷۔ | فسانہ سعید (۱۹۲۰ء) | ۸۔ | سوکن کا جلاپا (۱۹۲۱ء) |
| ۹۔ | ستونقی (۱۹۲۶ء) | ۱۰۔ | منازلِ ترقی (۱۹۲۷ء) |
| ۱۱۔ | بچہ کا کرتا (۱۹۲۷ء) | ۱۲۔ | ویڈیا کی سرگزشت (۱۹۲۷ء) |
| ۱۳۔ | امین کا دم واپس (۱۹۲۷ء) | ۱۴۔ | شہنشاہ کا فیصلہ (۱۹۲۹ء) |
| ۱۵۔ | تمغہ شیطانی (۱۹۲۹ء) | ۱۶۔ | تفسیر عصمت (۱۹۲۹ء) |
| ۱۷۔ | ولایتی ننھی (۱۹۲۹ء) | ۱۸۔ | سودائے نقد (۱۹۳۲ء) |
| ۱۹۔ | چہار عالم (۱۹۳۵ء) | | |

بعض ناقدین نے راشد الخیری کی انشائیہ نمائندگیوں اور ناولٹ کو بھی ان کے افسانوی مجموعوں کی فہرست میں شامل کر لیا ہے لیکن ڈاکٹر انوار احمد نے اس فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔^{۱۲}

راشد الخیری کے افسانوی مجموعوں میں بھی بعض تخلیقات ایسی ہیں جو اپنی ہیئت اور فن کے لحاظ سے افسانے کی تعریف پر پوری نہیں اترتیں بلکہ ان میں مضمون اور انشائیے کی خصوصیات پیدا ہو گئی ہیں۔ اس وقت میرے سامنے ”قطراتِ اشک“ کا ۱۹۲۵ء کا ایڈیشن ہے جو دارالاشاعت پنجاب، لاہور سے شائع ہوا تھا۔ اس کے سرورق پر ”قطراتِ اشک“ یعنی چند دلاویز مضامین مصنف مصور غم مولوی راشد الخیری دہلوی مصنف ماہِ عجم، ”شاہین و درّاج“ لکھا ہوا ہے۔ گویا سرورق کی مذکورہ بالا عبارت کے لحاظ سے یہ مضامین کا مجموعہ ہے لیکن اس میں زیادہ تر افسانے شامل ہیں اور کچھ انشائیہ نمائندگیوں بھی افسانوں کے ساتھ خلط ملط ہو گئی ہیں۔ مثلاً ”ساون کی چڑیاں“ (ص: ۲۲ تا ۳۱) اور ”دار الغرور“ (ص: ۱۱۹ تا ۱۴۰) ایسی تحریر ہے جس پر کسی صورت سے بھی افسانے کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

۱۲۔ ملاحظہ ہو: اردو افسانہ، تحقیق و تنقید۔ ڈاکٹر انوار احمد، بکس، ملتان، ۱۹۸۸ء، ص: ۳۶-۳۷

راشد الخیری کو ”مصورِ غم“ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ انھوں نے عورتوں کے مسائل اور مصائب کو اپنے زیادہ تر افسانوں میں پیش کیا ہے۔ عورت کی مظلومیت اور اس کے دکھ درد کا اظہار ان کے افسانوں میں اتنا عام ہو گیا کہ ان کے یہاں موضوع کی یکسانیت پیدا ہو گئی جس سے قاری کو اکثر اکتاہٹ بھی محسوس ہوتی ہے لیکن دراصل راشد الخیری ہندوستانی معاشرے، بالخصوص مسلمانوں کے متوسط طبقے میں عورت کو وہ سماجی حیثیت دلانا چاہتے تھے جو اس زمانے میں اسے نصیب نہیں تھی۔ ان کے افسانوں میں اصلاحی رنگ بھی اسی لیے نمایاں ہے کہ وہ ایک صحت مند معاشرے کی تعمیر کے آرزو مند تھے۔ البتہ یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ ان کے بیش تر افسانوں کے نسوانی کردار دکھ درد اور مظلومیت کی خاموش تصویریں ہیں جب کہ انھیں متحرک اور فعال بھی ہونا چاہیے تھا۔ تاہم ان کے بعض افسانوں میں، خوددار، باضمیر اور پُر عزم عورت کی تصویر بھی دکھائی دیتی ہے۔ ایسی عورت جو خط و کتابت کے فن سے واقف ہے یعنی ناخواندہ نہیں ہے اور اپنے مسائل و مطالبات بہ زبانِ قلم ظاہر کر سکتی ہے۔ راشد الخیری نے اپنے افسانوں میں خطوط کی تکنیک سے جا بجا کام لیا ہے اور یہ خطوط بھی بسا اوقات نسوانی کرداروں کی جانب سے ہی لکھے گئے ہیں مثلاً ”نصیر اور خدیجہ“ (مخزن، دسمبر ۱۹۰۳ء)، ”نند کا خط بھاج کے نام“ (عصمت، جون ۱۹۰۸ء)، ”ایک مظلوم بیوی کا خط“ (مخزن، ۱۹۰۸ء)، وغیرہ افسانے خواتین کے خطوط کا خوب صورت نمونہ ہیں جن کی مدد سے افسانوں کا پلاٹ تیار کیا گیا ہے۔ افسانہ ”نصیر اور خدیجہ“ کا ذکر گذشتہ صفحات میں ہو چکا ہے۔ ”نند کا خط بھاج کے نام“ میں مکتوب نگار اور مکتوب الیہا دونوں ہی نسوانی کردار ہیں۔ نند اپنی بھاج کے نام خط لکھ کر اپنی والدہ کی کس مہر سی اور ان کے دکھ درد کی روداد سناتی ہے جس میں شکوہ شکایات، طعن و تشنیع اور پند و موعظت کا رنگ نمایاں ہے اور اخیر میں والدہ کے انتقال کی خبر دی گئی ہے۔ یہاں نند اپنے بھائی کی بہ نسبت اپنی بھاج کو ہی زیادہ مورد الزام ٹھہراتی ہے کہ تم نے والدہ مرحومہ یعنی اپنی ساس کی خبر گیری نہیں کی۔

راشد الخیری کے افسانوں میں عورتیں زیادہ تر مردوں کی بے اعتنائی یا ظلم کا شکار ہوتی آئی ہیں لیکن اس افسانے میں خاص بات یہ ہے کہ عورت (ساس) ہی عورت (بہو) کی عدم توجہی اور فرض ناشناسی کے سبب اذیتوں میں مبتلا رہی اور اسی حال میں دنیا سے رخصت ہو گئی۔ راشد الخیری کے نزدیک ظلم اور نا انصافی خواہ کسی کی طرف سے بھی ہو، اچھی بات نہیں ہے۔

”مظلوم بیوی کا خط“ میں بیوی اپنے شوہر کو اپنا اور تین تین بچوں کا دکھڑا سنااتی ہے۔ شوہر نے پردیس میں دوسری شادی کر لی ہے اور پہلی بیوی کو فراموش کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے بچوں کو بھی بھول گیا۔ بیوی اپنے بچوں کی خاطر ہی شوہر کو خط لکھ رہی ہے۔ یہ جملے دیکھیے :

”کہاں تک جھینکاروؤں اور کب تک جھوٹا جھوٹوں، خدا گواہ ہے، مرجاتی اور خط نہ لکھتی۔
 نعیم (بڑا بیٹا) کے دو خط لاہور سے آئے یہ بھیجتی ہوں، ذرا غور سے پڑھنا۔ اللہ اللہ میرا
 لال میری زندگی میں تم کو وبال ہو گیا۔ اس نے لکھا ہے: چار دفعہ ابا جان کو پچیس روپے
 کے لیے لکھ چکا ہوں۔ نہ روپے ہیں نہ جواب۔ اگر تمہارے پاس اس کی نقدیر کا نہیں ہے
 تو لکھ دو کہ نام کٹوالے۔“

نعیم کے خط اور حمیدہ (بیٹی) کی مجبوری نے اتنا کچھ لکھوا دیا۔ یہ نہ سمجھنا کہ بیوی بھیک
 مانگ رہی ہے۔ شریفوں کی بیٹیاں فاتے کرتی ہیں اور ماں باپ کی لاج رکھتی ہیں۔ اللہ
 عزت آبرو سے اٹھالے، سب کچھ بھر پایا.....“ (قطراتِ اشک، ص: ۱۲۷)

خطوط کی تکنیک راشد الخیری کو اتنی مرغوب تھی کہ انھوں نے اس تکنیک میں اور بھی افسانے لکھے۔
 ان کے مجموعہ ”مسلی ہوئی پیتاں“ (زمانہ تخلیق: ۱۹۰۳ء تا ۱۹۱۹ء، اشاعت اول: ۱۹۳۷ء) میں شامل
 سبھی گیارہ افسانے خطوط کی تکنیک میں ہی ہیں۔ ”قطراتِ اشک“ میں شامل کچھ اور افسانوں مثلاً
 ”دیور بھاجوں کی خط و کتابت“ (تمدن: ۱۹۱۲ء)، ”سارس کی تارک الوطنی“ (مخزن: ۱۹۰۹ء) اور
 ”عصمت و حسن“ (قسط اول: مخزن، اپریل ۱۹۰۷ء، قسط دوم: مئی ۱۹۰۷ء) کا ذکر بھی یہاں مناسب
 معلوم ہوتا ہے۔

”دیور بھاجوں کی خط و کتابت“ میں مشرق و مغرب کی آویزش اور معاشرتی زندگی میں عورت کی
 اہمیت نیز اس کی تعلیم و تربیت اور پردے کے مسئلے کو موضوع بنایا گیا ہے۔ بھاج جس کا نام عجوبہ ہے اپنے
 دیور صغیر سے شکوہ کرتی ہے کہ تم نے اپنی بیوی کو گھر میں اس طرح قید کر رکھا ہے کہ وہ تمہاری اجازت اور
 مرضی کے بغیر کسی جلسے اور پارٹی میں شریک نہیں ہو سکتی۔ بہ ظاہر تو بھاج اپنے دیور سے یہ شکایتیں کر رہی ہے
 لیکن خطاب دراصل سارے مردوں سے ہے جو خاوند کی حیثیت سے بیوی پر حکومت کرتے ہیں اور اسے باہر
 کی دنیا کی ہوا بھی نہیں لگنے دیتے۔ عجوبہ اپنے دیور کو لکھتی ہے:

”بیوی کو چار دیواری کے پنجرے میں قید نہ کرو۔ اس کو دکھاؤ کہ باہر کیا ہو رہا ہے۔ گو تمھاری صحبت نے اس کی طبیعت متوحش کر دی لیکن وہ قدرت سے ایسا مادہ لے کر آئی ہے جو صرف تھوڑی پرداخت کا محتاج ہے۔ دنیا دیکھنے دو، زمانہ طبیعت کو آپ ہی درست کر دے گا۔ علم سے مستفیض ہونے دو، سوسائٹی میں شریک کرو، پھر دیکھنا کہ یہ پردے کی بیٹھنے والیاں جن پر ہر طرف سے لعن طعن ہو رہی ہے، بڑے حکما کے کان کتریں گی۔“

(قطراتِ اشک - ص: ۶۲-۶۳)

مغربی ممالک کی ترقی کا سبب عجبہ کے نزدیک یہ ہے کہ وہاں کی عورتیں مردوں کی غلام نہیں ہیں بلکہ ہر طرح سے آزاد ہیں۔ اسی لیے وہ اخیر میں ناصحانہ انداز میں لکھتی ہے:

”میری اس بات کو یاد رکھنا اگر دنیا میں کچھ کرنا ہے تو عورتوں کے حقوق واپس کر دو اور وہ

کام کرو کہ آنے والی نسلیں دعا سے یاد کریں۔“ (قطراتِ اشک - ص: ۶۳)

افسانے کا دوسرا حصہ دیور کے خط پر مبنی ہے جو اس نے جواباً تحریر کیا ہے۔ اس میں یہ اشارہ موجود ہے کہ جو عورتیں پارٹی، کلب، جلسے جلوس میں دلچسپی لیتی ہیں وہ اپنے گھر اور بچوں کی ذمہ داریوں کو نہیں نبھا سکتیں اور یہ سب چونچلے صاحبِ حیثیت گھرانے کی عورتوں کو زیب دیتے ہیں۔ متوسط طبقے کی عورتیں اس کی کفیل نہیں ہو سکتیں۔ صغیر کے اپنے کچھ دلائل ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

”قدرتِ عورت اس طرح پیدا کی گئی ہے کہ وہ مرد کی خفیف سی نگرانی میں کام کر سکے۔ جن

قوموں نے اس اصول کو نظر انداز کیا وہ ہرگز کامیاب زندگی بسر نہ کر سکیں۔“

(قطراتِ اشک - ص: ۶۶)

پردے کے سلسلے میں بھی وہ بتاتا ہے کہ پردہ شرعی وہاں ہے جہاں قانون بھی شرعی ہے۔ وہ آگے

لکھتا ہے:

”یہ مسلمہ اصول اور مقررہ قانون ہے کہ انسان حالتِ موجودہ میں قانع نہیں ہوتا اور ہر

جدت میں لذت ہوتی ہے۔ یہ وجہ ہوئی ہے اس امر کی کہ تم مغرب کی اس قدر دلدادہ

ہوئیں۔ لیکن تم تو تم، میں کہتا ہوں، خدا دشمن پر بھی مغرب کا چھانواں نہ ڈالے۔ خدا نہ

کرے کہ ہم وہ دن دیکھیں جب ہماری عورتوں کا مقصدِ حیات اپنے شیدا پیدا کرنا ہو۔

گو ہمارے ہاں بعض ایسے کم بخت بھی موجود ہیں جن کے وجود سے یہ کلنک کا ٹیکہ ہمارے ماتھے پر لگا۔ انھوں نے درحقیقت عورت کی قدر و منزلت میں انصاف نہ کیا لیکن کیا مغرب میں ایسے لوگ موجود نہیں جنھوں نے بیویوں کی زندگیاں بچیں ہی نہیں بلکہ ایسی برباد کیں کہ مظلوموں نے روتے ہی روتے بسر کی۔“ (قطراتِ اشک - ص: ۶۸)

صغیر کو بھی یہ احساس ہے کہ ہم نے اپنی خواتین کو تعلیم سے محروم رکھا لیکن اندھا دھند مغرب کی تقلید اسے پسند نہیں۔ وہ مسلمانوں کے گھروں سے پردہ کو رخصت ہوتے ہوئے دیکھ کر کڑھتا ہے۔

”سارس کی تارک الوطنی“ میں نبی نوع انسان کی دغا بازی، خود غرضی، ہوس ناک، سفاکی اور بے وفائی کو طنز و ملامت کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ یہ افسانہ سارس کے ایک جوڑے کے باہمی مکالمے پر مبنی ہے۔ افسانہ نگار نے موقع بہ موقع منظر نگاری سے بھی کام لیا ہے۔ سارس انسانوں کی خود غرضی، عیاری اور ان کے نفس کی جہالتوں سے دل برداشتہ ہو کر ترک وطن کا ارادہ کرتا ہے تاکہ وہ انسانوں سے دور رہے۔ وہ اپنی مادہ کو بھی ترک وطن پر آمادہ کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن مادہ سارس وطن کی محبت سے اس قدر مغلوب ہے کہ ترک وطن کا خیال بھی اس کے نزدیک محال ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ افسانہ نگار حُب وطن کے جذبے کو ہمارے اندر بھی پیدا کرنا چاہتا ہے۔ سارس اپنی مادہ سے کہتا ہے:

”میں نہیں چاہتا کہ ایسی جگہ زندگی بسر کروں جہاں بے وفا اور خود غرض انسان کا گزر ہو سکے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ ایسی نفس پرور مخلوق کے خیالات سے متاثر ہو کر میری آئندہ نسل برباد ہو جائے گی۔“ (قطراتِ اشک - ص: ۴۲)

جب ایک پرندے کو اپنی نسل کی عادتوں کے خراب ہو جانے کا اتنا اندیشہ ہے تو ہم انسانوں کو بھی اس سے سبق لینا چاہیے کہ اپنی نسلوں کو برائیوں سے محفوظ رکھنے کی فکر کریں۔ افسانے کی تہہ میں یہ بات بھی پوشیدہ ہے اور اس میں طنز یہ انداز نمایاں ہے۔ سارس اپنی مادہ سے انسانوں کی خود غرضی، عیاری اور سفاکی کے متعدد چشم دید واقعات سناتا ہے اور اخیر میں دونوں ترک وطن کر کے ایسے ویرانے کی تلاش میں نکل جاتے ہیں جہاں دور دور تک کسی انسان کا گزر نہ ہو سکے۔

سارس کی تارک الوطنی میں سجاد حیدر یلدرم کے افسانہ ”چڑیا چڑے کی کہانی“ کی صداے بازگشت سنائی دیتی ہے۔

”عصمت وحسن“ میں ایک سید خاندان کی لڑکی سلمہ کی داستان رنج الم بیان ہوئی ہے۔ سلمہ کی شادی سعید نامی ایک پٹھان رئیس زادے سے ہوئی تھی لیکن بعد میں وہ کسی میراثی کی بھانجی نزاکت کو مدخولہ بنا لیتا ہے اور اس کے دام فریب میں آکر سلمہ کو ننھے بچے اسلم کے ساتھ گھر سے نکال دیتا ہے۔ باپ کی جدائی کے صدمے اور بخار کی شدت سے کچھ ہی دنوں میں اسلم کی موت ہو جاتی ہے۔ سلمہ اس بچے کے کفن و دفن کے لیے بے وفا شوہر کی چوکھٹ پر فریاد لے کر جاتی ہے لیکن اس وقت سعید اور نزاکت اپنے نوزائیدہ بچے کی خوشیوں میں مدہوش تھے۔ سلمہ کی فریاد اشعار کی صورت میں ڈھل گئی ہے اور افسانے میں ناصحانہ انداز بھی پیدا ہو گیا ہے۔

راشد الخیری تعداد ازدواج کے بجا طور پر مخالف ہیں۔ اس سے خاندان برباد ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے اپنے کئی ایک افسانوں میں اس مسئلے کو اٹھایا ہے۔ ان کے افسانے ہندوستانی معاشرت کے ترجمان ہیں۔ انھوں نے دلی کی ٹکسالی زبان اور نسوانی کرداروں کی مناسبت سے بیگماتی زبان کا استعمال سلیقے کے ساتھ کیا ہے۔

سید سجاد حیدر یلدرم: (۱۸۸۰ء — ۱۱ اپریل ۱۹۴۳ء)

یلدرم کا شمار ادب لطیف کے قلم کاروں میں ہوتا ہے۔ انھوں نے اردو میں رومانی، تخیلی اور جمالیاتی رنگ کے افسانے لکھے۔ یلدرم کا پہلا افسانوی مجموعہ ”خیالستان“ کے نام سے ۱۹۱۱ء میں ادارہ مخزن، لاہور کے ذریعہ منظر عام پر آیا تھا*۔ اس کا نواں (۹) ایڈیشن مکتبہ جامعہ دہلی سے (ب ت) شائع ہوا۔ آغاز میں ہی یلدرم نے ایک نوٹ لکھ کر یہ وضاحت کر دی ہے کہ: ”یہ فسانے کچھ طبع زاد ہیں، کچھ ترکی و انگریزی سے ملخص“، خارستان و گلستان (مطبوعہ: مخزن، جون، اگست، ستمبر ۱۹۰۶ء)، صحبت نا جنس (مخزن، فروری ۱۹۰۶ء)، نکاح ثانی (مخزن، جون ۱۹۰۷ء) اور ”سودائے سنگین“ (مخزن، اگست ۱۹۰۸ء) کے عنوان کے تحت ان چار افسانوں کے بارے میں یلدرم نے یہ بتایا ہے کہ ”ترکی سے لیے گئے ہیں مگر ان میں میں نے بہت کچھ تصرف کیا ہے“۔ ”مجھے میرے دوستوں سے بچاؤ“ خود یلدرم کے بقول انگریزی کے

* ڈاکٹر عبدالودود خان نے لکھا ہے کہ ”خیالستان ۱۹۱۰ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوا“ (دیکھیے اردو نثر میں ادب لطیف۔ عبدالودود خان،

نسیم بک ڈپو، لکھنؤ ۱۹۸۰ء، ص: ۱۱۷) اسی طرح پروفیسر ثیا حسین نے بھی خیالستان کا سال اشاعت ۱۹۱۰ء درج کیا ہے

(دیکھیے: انتخاب سجاد حیدر یلدرم۔ مرتبہ ثیا حسین، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ ۱۹۸۵ء، ص: ۱۰) اور مرزا حامد بیگ نے لکھا

ہے کہ ”یلدرم کا پہلا افسانوی مجموعہ ”خیالستان“ ۱۹۰۸ء میں چھپا۔“ (دیکھیے: اردو ادب کی شناخت، ص: ۲۹)

ایک مضمون کا چربہ ہے۔ لیکن انھوں نے اسے بھی افسانوی مجموعے میں جگہ دے دی ہے۔ افسانہ: ”ازدواجِ محبت“، ”چڑیا چڑے کی کہانی“ (مخزن، اپریل ۱۹۰۷ء)، ”حضرتِ دل کی سوانحِ عمری“ (مخزن، فروری ۱۹۰۷ء)، ”حکایہ لیلیٰ مجنوں“ (مخزن، اکتوبر ۱۹۰۷ء۔ اپریل ۱۹۰۸ء)، ”دوست کا خط“ (مخزن، اکتوبر ۱۹۰۶ء)، ”غربت و وطن“ (اردوئے معلیٰ علی گڑھ، اکتوبر ۱۹۰۶ء)، ”اگر میں صحرائیں ہوتا“ (مخزن، دسمبر ۱۹۰۷ء) اور ”سیلِ زمانہ“ (مخزن، جولائی ۱۹۰۷ء) یلدرم کے طبع زاد افسانے ہیں۔ **

ازدواجِ محبت کو ڈاکٹر مرزا حامد بیگ نے ترکی سے ترجمہ شدہ افسانہ قرار دیا ہے۔^{۱۳} لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ یلدرم کا طبع زاد افسانہ ہے جس میں عورت کی آزادی و خود مختاری، تعلیم نسواں، محبت کی شادی اور پردے کی قیود سے آزادی کو موضوع بنایا گیا ہے۔ افسانے کا ہیرو نعیم جو پہلے علی گڑھ کا طالب علم تھا، ولایت جا کر ایم ڈی کی ڈگری حاصل کرتا ہے اور واپسی کے بعد ریاست حیدرآباد میں سول سرجن مقرر ہوتا ہے۔ وہاں اس کی ملاقات زنانہ اسپتال کی ڈاکٹر فی قمر النساء سے ہوتی ہے۔ ایک مسلمان لڑکی کا اس زمانے کی دقیانوس سوسائٹی میں ڈاکٹری کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا اور پردہ ترک کر کے اسپتال میں ملازمت کرنا بے حد معیوب تھا۔ پھر جب دونوں کی ملاقات شادی میں بدل گئی تو شرفاء کے اس معاشرے میں یہ عجیب و غریب واقعہ قرار دیا گیا۔ جو بھی سنتا تھا کانوں پر ہاتھ دھرتا تھا اور دونوں پر لعن طعن کرتا تھا۔ بالآخر یہ دونوں ملازمت سے بھی برخاست کر دیے گئے۔ کچھ دنوں تک یہاں وہاں ٹھوکریں کھانے کے بعد قمر النساء اپنے شوہر نعیم کو پٹنہ لے جاتی ہے اور وہاں پہنچ کر نعیم کو پتہ چلتا ہے کہ قمر النساء غریب اور لاوارث نہیں بلکہ ایک رئیس کی بیٹی اور بڑی جائیداد کی مالک ہے۔ اسے ایسے شوہر کی تلاش تھی جو اس کی دولت کی بنا پر نہیں بلکہ سچی محبت کے جذبے کے ساتھ اس سے شادی کرے۔ اسی لیے اس نے ملازمت حاصل کی تھی اور اپنی اصلی حیثیت کسی پر ظاہر نہ ہونے دی۔ افسانے کے آخری حصے میں نعیم افسانہ نگار کے سامنے مرحومہ قمر النساء کی جائیداد کسی کارِ خیر میں وقف کرنے کا ارادہ ظاہر کرتے ہوئے کہتا ہے: ”عزم یہ ہے کہ کل جائیداد عورتوں کی تعلیم کے واسطے وقف کر دوں۔ جب مجھ دن یونیورسٹی بنے تو ایک کالج خاص طور پر عورتوں کی تعلیم کے لیے تیار کیا جائے۔ ایک لاکھ کی جائیداد ہے، میرے خیال میں کالج کے ابتدائی اخراجات کے لیے کافی ہوگی۔ تمھاری کیا رائے ہے؟“

** یلدرم نے اپنی ایک چھ صفحے کی نظم ”مرزا پھویا، علی گڑھ کالج میں“ بھی ”خیالستان“ میں شامل کر دی۔

۱۳۔ اردو ادب کی شناخت۔ پروفیسر مرزا حامد بیگ، اورینٹ پبلشرز، اردو بازار، لاہور، جنوری ۲۰۰۷ء، ص: ۲۸

افسانہ نگار جواب دیتا ہے: ”ضرور واللہ ضرور۔ خدا تمھارے ارادے میں برکت دے۔ کل قوم احسان مند ہوگی۔“

ان جملوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یلدرم بیسویں صدی کے ابتدائی زمانے میں لڑکیوں کو صرف اسکول ہی نہیں بلکہ کالج تک پہنچانا چاہتے تھے۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب مسلمانوں میں تعلیم نسواں کا تصور بھی محال تھا۔ افسانے کی فنی خصوصیات بھی اس میں نمایاں ہیں۔ ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی لکھتے ہیں:

”..... از دواج محبت میں بھی یلدرم کا رومانی رویہ نمایاں ہے، لیکن کرداروں کی پیش کش، پلاٹ کی تعمیر اور انسانی نفسیات کی عقدہ کشائی اور جذبہ اور احساس کی نزاکتوں تک رسائی کی بنا پر یہ افسانہ اپنے زمانے کی افسانہ نگاری کو نامعلوم منزلوں کا پتہ دیتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔“ ۱۴

اس افسانے کی اہمیت پروفیسر ثریا حسین کے اس قول سے بھی ظاہر ہوتی ہے۔ وہ لکھتی ہیں:

”اردو ہندی فکشن میں اس وقت تک ایک آزاد اور خود مختار ہندوستانی عورت کا تصور موجود نہیں تھا۔ اس قسم کا ایک کردار سب سے پہلے یلدرم نے اپنے ایک طبع زاد افسانے ”از دواج محبت“ میں پیش کیا۔“ ۱۵

”چڑیا چڑے کی کہانی“ طنزیہ افسانہ ہے جس میں حریت پسندی، فرض شناسی اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کی تلقین کی گئی ہے۔ یہ افسانہ چڑیا چڑے کی کہانی نہیں بلکہ دراصل حضرت انسان کی کہانی ہے جس میں کنجشک خانگی کا ایک جوڑا یعنی نر اور مادہ آپس میں مکالمہ کرتے ہیں۔ چڑیا بعض دوسرے پرندوں پر بھی ہنستا ہے مثلاً بلبل کے بارے میں وہ کہتا ہے:

”بے وقوف بلبل کو دیکھئے، قفس میں بیٹھ کے بھی گاتی ہے..... اگر ذرا بھی عقل ہوتی تو قفس میں پہنچتے ہی خاموش ہو جاتی اور اس وقت تک خاموش رہتی کہ یا قفس کھلتا یا موت آتی۔“

۱۴۔ مضمون: یلدرم کے افسانوں کی تاریخی اہمیت اور فنی قدر و قیمت۔ ابوالکلام قاسمی، مشمولہ: سید سجاد حیدر یلدرم مرتبہ ثریا حسین، شعبہ اردو،

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ب ت، ص: ۱۵۷

۱۵۔ مضمون: یلدرم آزادی نسواں کے علمبردار۔ پروفیسر ثریا حسین، مشمولہ: سید سجاد حیدر یلدرم، مرتبہ: پروفیسر ثریا حسین، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی،

علی گڑھ، ب ت، ص: ۵۹

دراصل یہاں غلامی کی زندگی سے مطمئن رہنے والوں پر طنز کیا گیا ہے۔ چڑا انسانوں پر طنز کرتے ہوئے انہیں مغرور، ریاکار، بے وقوف، بے غیرت اور خوشامدی قرار دیتا ہے۔ وہ ان شوہروں پر بھی طعن و تعریض کرتا ہے جو اپنی بیوی سے تو محبت کا دم بھرتے ہیں لیکن چوری چھپے دوسری عورتوں کی طرف بھی بھاگتے پھرتے ہیں اور ان کے ساتھ بھی جھوٹی وفاداری کا دم بھرتے ہیں۔ چڑیا بھی درمیان میں بول اٹھتی ہے کہ یہ بے وقوف عورتیں مردوں کے فریب میں آ جاتی ہیں اور اپنے حسن کی جھوٹی تعریفیں سن کر مغرور ہو جاتی ہیں۔ چڑا (نر) پھر بول اٹھتا ہے اور فخریہ انداز میں کہتا ہے کہ میں تو صرف ایک چڑیا کو دل دیتا ہوں اور اس کے ساتھ بیانِ وفا باندھتا ہوں اور اس بیان کو نہیں توڑتا۔ چڑا ان لوگوں پر بھی ہنستا ہے جو اپنے عیش میں اپنے بال بچوں کا خیال تک نہیں کرتے اور انہیں نان و نفقہ نہیں دیتے۔

کجشکِ فرومایہ کا یہ مکالمہ جس کی بنیاد پر افسانے کا پلاٹ تیار کیا گیا ہے انسانوں کے لیے درسِ عبرت ہے۔ یہاں چڑے کو ایک ایسے مرد کی علامت کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے جسے اپنی شریکِ حیات کے تئیں وفادار اور اہلِ خاندان کے تئیں ذمہ دار اور فرض شناس ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ خاندانوں کی تعمیر سے ہی معاشرے کی تعمیر ہوتی ہے۔ یلدرم کے یہاں بھی ایک خوش حال اور صحت مند معاشرے کی تشکیل کا خواب دکھائی دیتا ہے۔

”حضرت دل کی سوانحِ عمری“ کو یلدرم کے ذوقِ جمال کا آئینہ کہا جاسکتا ہے۔ بعض نقادوں نے اس تحریر کو افسانہ ماننے سے انکار کر دیا۔ یہ بات کافی حد تک صحیح بھی ہے کیوں کہ اس میں افسانے کی فنی خصوصیات نمایاں ہونے کے بجائے تاثراتی مضمون کا رنگ غالب آ گیا ہے تاہم اس بات کی داد دینی چاہیے کہ یلدرم نے دادِ قلب اور حسن کی مختلف کیفیات کا ذکر جس بے باکی سے کیا ہے اس کا رجحان اس زمانے میں عام نہیں تھا۔ مثال کے طور پر دل اپنے بچپن کے زمانے کے محسوسات کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

”سب سے پہلے حسین چیز جو مجھے یاد ہے اور جس کا خیال اب تک مجھ پر اثر کرتا ہے، وہ شفقت اور رقت، روحانیت و انسانیت کی دیوی ہے جسے ماں کہتے ہیں۔ حسن میں نے سیکڑوں طرح کے دیکھے اور سب میں کشش پائی لیکن جتنی کشش اس حسین اور نرم چیز میں دیکھی کسی میں نہ دیکھی.... کبھی میں اس حسین شے کے سینے سے لپٹنے کی خواہش کرتا تھا

لیکن کہہ نہیں سکتا تھا صرف ہمکتا تھا اور وہ حسن کی دیوی، وہ شفقت و روحانیت کی پری، خدا ہی جانتا ہے کہ میری خواہش کو کس طرح سمجھ لیتی تھی اور مجھے سینے سے لگا لیتی تھی اور اس وقت وہ خوشی محسوس کرتا تھا جو دنیا کی تمام خوشیوں سے بالاتر ہے۔ میں جب اس کے سینے سے لگتا تھا تو مجھے معلوم ہوتا تھا اور یہ معلوم ہو کے مجھے کیسی خوشی ہوتی تھی کہ میں اس کے سینے میں بھی دھڑک رہا ہوں۔ وہاں بھی تڑپ رہا ہوں۔“

یلدرم نے نسوانی حسن کی فتنہ سامانیوں اور اس کی عشوہ طرازیوں کا بیان بھی قدرے تفصیل سے کیا ہے اور مشرق و مغرب کے حسن کا موازنہ بھی پیش کیا ہے۔

”حکائیہ لیلیٰ مجنوں“ میں قیس کو عشق کی علامت کے طور پر پیش کرتے ہوئے موجودہ دور کے ان عاشقوں کو طنز کا نشانہ بنایا گیا ہے جو اپنی اوقات نہیں دیکھتے اور بڑے گھرانوں کے لیلیاؤں کے عاشق زار بن جاتے ہیں۔ افسانے میں یہ تفصیلات موجود ہیں کہ نئے دور کا قیس اپنی لیلیٰ کے تعاقب میں کیسی کیسی مصیبتیں اٹھاتا ہے۔ اس پر غشی کے دورے پڑتے ہیں اور علاج معالجہ سے ناکامی کے بعد قیس کا باپ بالآخر اسے مکہ معظمہ لے جاتا ہے تاکہ اس کے لیے دعا کی جائے اور خود قیس بھی اپنی ”قابل رحم حالت“ سے نجات پانے کے لیے دستِ دعا اٹھائے۔“ اس وقت کا ماجرا افسانہ نگار کی زبانی ملاحظہ کیجیے:

”اور قیس نے دستِ دعا اٹھائے اور انتہائے صمیمیت، غایت تضرع سے، اعماقِ دل سے نکلنے والی صدا سے، دعا مانگی مگر کیا؟ وہی جو اس نے سیکڑوں برس پہلے مانگی تھی اور جو ہر قیس طبیعت چاہے وہ کہیں ہو اور کسی زمانے میں ہو، مانگے گا: ”میں جس مصیبت میں مبتلا ہوں خدا کرے وہ کبھی ختم نہ ہو۔“

اسی جملے پر افسانہ ختم ہوتا ہے۔ یہاں یلدرم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ محبت انسان کی فطری جبلت ہے اور مرد کو عورت کی کشش اپنی طرف کھینچتی رہتی ہے۔ یہ کشش زمان و مکاں کی قید سے آزاد ہے۔ منظر نگاری، واقعہ طرازی اور تخیل کے سہارے فضا آفرینی کا انداز بھی اس افسانے میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اس افسانے پر تبصرہ کرتے ہوئے پروفیسر ابوالکلام قاسمی لکھتے ہیں:

”حکائیہ لیلیٰ مجنوں میں، قیس اور لیلیٰ کی روایتی اور مثالی کہانی کو اپنے عہد کے سیاق و سباق میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور بتلایا گیا ہے کہ محبت اپنی بنیادی فطرت کے اعتبار

سے زمانی بعد اور فرق کے باوجود کیسی مماثلتیں رکھتی ہے۔ اس افسانے کی سب سے اہم خصوصیت، اس کا طنز و ظرافت میں ڈوبا ہوا لہجہ ہے۔ اس کا ڈھانچہ ایک مکمل افسانے کا ڈھانچہ ہے اور اس میں پیش کی جانے والی زندگی بیسویں صدی کے آدمی کی زندگی ہے۔“ ۱۶

”غربت و وطن“ اور ”دوست کا خط“ دونوں افسانوں میں اختصار کی صورت نمایاں ہے بعض ناقدین کے خیال میں یہ افسانے نچے ہیں۔ پروفیسر ابوالکلام قاسمی لکھتے ہیں:

”ان دونوں افسانوں میں بعض نازک احساسات و کیفیات کی عکاسی کی گئی ہے مگر ان کا فارم موجودہ دور کی منی کہانیوں سے مماثل ہے اور سچویشن کے بیان کے اعتبار سے یہ منی کہانیاں تجسیم کو تجرید کی منزل میں لانے کی ایک کامیاب سعی معلوم ہوتی ہے۔“ ۱۷

”غربت و وطن“ میں وطن کی سچی محبت کا احساس نمایاں ہے۔ افسانے کا کردار رشید کسی اور شہر میں غربت کی زندگی گزار رہا ہے۔ وطن کی زندگی کا وہ وہاں غربت کی زندگی سے موازنہ کرتا ہے لیکن قطعی طور پر یہ طے نہیں کر پاتا کہ کون سی زندگی بہتر ہے۔ اسی اکتاہٹ میں لکھنے کی میز چھوڑ کر ہارمونیم سنبھالتا ہے اور اس کے ساز پر ایک غزل چھیڑتا ہے۔ اتنے میں سامنے کے مکان کی کھڑکی کھلتی ہے اور رشید کا پڑوسی اُس شہر کی زبان میں کہتا ہے:

”مسٹر رشید! شاید آج آپ کے وطن سے کوئی بڑی خوش خبری آئی ہے۔ اگرچہ مجھے معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے لیکن میں آپ کو مبارک باد دیتا ہوں (اور ذرا معترضانہ تبسم سے) مگر آدھی رات کو تو خوشی نہ منانی چاہیے۔“

افسانے کے اس انتقام سے قاری خود ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ غربت کی زندگی بہتر ہے یا وطن کی۔

”غربت و وطن“ کا یہی اختتامی حصہ بقول ڈاکٹر انوار احمد:

”اسے افسانویت عطا کرتا ہے ورنہ یہ محض انشائے لطیف کا ایک نمونہ ہوتا۔“ ۱۸

۱۶۔ مضمون: یلدرم کے افسانوں کی تاریخی اہمیت اور فنی قدر و قیمت۔ پروفیسر ابوالکلام قاسمی، مشمولہ: سید سجاد حیدر یلدرم، مرتبہ: پروفیسر ثریا

حسین، شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ب ت، ص: ۱۵۷

۱۷۔ مضمون: یلدرم کے افسانوں کی تاریخی اہمیت اور فنی قدر و قیمت۔ پروفیسر ابوالکلام قاسمی، مجلہ بالا۔ ص: ۱۵۳-۱۵۴

۱۸۔ اردو افسانہ: تحقیق و تنقید۔ ڈاکٹر انوار احمد، بکس، ملتان، ۱۹۸۸ء، ص: ۶۹

”دوست کا خط“ میں رومان اور مزاح دونوں کی کیفیت نمایاں ہے۔ افسانہ نگار خود ہی اس کا کردار معلوم ہوتا ہے جو دوست کا خط ملنے کے بعد مختلف پہلوؤں سے خط کی اہمیت پر غور کرتا ہے اور اس کے مجموعی نمبر ۱۰۰ مقرر کر کے ممتحن کی طرح اس پر نمبر دیتا ہے۔ اس عمل کو وہ تین بار دہراتا ہے لیکن ہر بار سو سے زیادہ نمبر دے دیتا ہے۔ یہ عمل قاری کے لیے تو بہ ظاہر مزاح کا ذریعہ ہے مگر افسانہ نگار کے رومانی تخیل کا اسی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

”اگر میں صحرائیں ہوتا“ میں یلدرم کی رومانیت اپنے حسن بیان کے ساتھ جلوہ گر ہوئی ہے۔ افسانہ نگار شہری زندگی کے آلام و مصائب اور گھٹن کا تذکرہ کرتے ہوئے سارے ہنگاموں سے کنارہ کشی اختیار کر کے صحرائیں کی زندگی کا آرزو مند ہے کیوں کہ شہر میں غربت ہے، افلاس ہے، معصومیت کا خون ہے، شکم کا دوزخ بھرنے کے لیے جسم فروشی کا کاروبار ہے، چور ہیں، شرابی ہیں، فقیر ہیں۔ ایسے ماحول میں بھلا زندگی سکون سے کیسے گزر سکتی ہے۔ اسی لیے افسانہ نگار کے دل میں یہ آرزو پیدا ہوتی ہے کہ:

”اگر میں صحرائیں ہوتا تو طلوع و غروب آفتاب کے نظارے سے ہر روز متاثر ہوتا۔ چاندنی رات کو میں دیکھتا کہ چاند اور ستارے زمین کو دیکھ دیکھ کر ہنس رہے ہیں۔ اندھیری رات میں تمام عالم کی تاریکی اور ہر چیز کی خاموشی مجھ پر اثر کرتی اور میں اپنے دل میں عمیق حسیات محسوس کرتا۔ میں کسی وادی میں گڈریا ہوتا، پُر فضا گھاٹی کے پھول اور ان پھولوں کو دیکھ دیکھ کر رنگین اور لطیف گانے گانے والی بلبل، ہلکی آواز سے گرنے والے آبشار مجھے گھنٹوں حیرت زدہ رکھتے اور میں پُرسرت زندگی بسر کرتا۔“

(خیالستان۔ ص: ۲۷۷)

شہری زندگی کی کلفتوں کا یلدرم کو شدید احساس ہے لیکن مداوا ان کے اختیار میں نہیں ہے اسی لیے افسانے کے اخیر میں مایوسی اور افسردگی کی لے تیز ہو گئی ہے۔ وہ اپنے دل سے مخاطب ہو کر یہ کہتے ہیں:

”دھڑک، دھڑک، اے قلب یاس بنیاد! اپنے لیے، اپنے جیسے لاکھوں مصیبت زدہ دلوں کے لیے دھڑک، ٹکڑے ٹکڑے ہو جا، تیرا وجود میرے لیے بارگراں ہے، تو مزار ہے۔“ (خیالستان۔ ص: ۲۷۹)

افسردگی اور مایوسی کی یہی کیفیت افسانہ ”سیل زمانہ“ میں بھی محسوس کی جاسکتی ہے۔ ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی نے اسے ایک رومانی رویے کی کہانی سے تعبیر کرتے ہوئے وقت کے بصیرت افروز شعور کی بھی اس میں

نشان دہی کی ہے۔ ۱۹

”خارستان و گلستان“ احمد حکمت کے ترکی افسانے کا ترجمہ ہے جو تین حصوں میں مشتمل ہے۔ پہلا حصہ ”گلستان“ دوسرا ”خارستان“ اور تیسرا حصہ ”شیرازہ“ کے عنوان سے ہے۔

”گلستان“ میں ایک دوشیزہ نسرین نوش کا ذکر ہے جسے اس کی ماں مردوں کی دسترس سے دور رکھنے کے لیے ایک ایسے جزیرے میں لے آئی تھی جہاں دل بستگی کے سارے مشاغل تھے، لیکن کسی مرد کا گزر نہیں تھا۔ اس کی معمر ماں کو یہ احساس تھا کہ ”میرے بالوں کو سفید کرنے والے، دانتوں کو گرانے والے، اور میرے چہرے کو خراب کرنے والے مرد ہی تو ہیں اس لیے میں اپنی لڑکی کو کھیل تماشے، دل بہلاوے، ہنسی دل لگی، آرائش و نمائش سب کچھ دوں گی لیکن مرد کیا شے ہے یہ نہ جاننے دوں گی۔ نسرین نوش پانچ برس کی عمر میں اس جزیرے میں پہلے پہل آئی تھی اور یہاں رہتے ہوئے اسے تیرہ برس کا عرصہ گزر گیا۔ یعنی وہ اٹھارہ سال کی ہو چکی تھی۔ ایک دن وہ شام تک پڑی سوئی رہی اور جب آنکھ کھلی تو:

”اس وقت اس کی طبیعت ایک ایسی شے چاہتی تھی، ایک ایسے مبہم وجود کی آرزو کر رہی تھی جو اس کے بازوؤں کو پکڑ لے، کمر کو سنبھالے، اس کے جسم کو اٹھالے، ایک غیر معنی تمنا اس کے دل میں پیدا ہو رہی تھی اور اس کا دل چاہتا تھا کہ ایک ذات، ایک وجود آئے جو اس پر قادر ہو، اس پر حاوی ہو..... وہ ایک شے تلاش کرتی تھی جسے وہ نہیں جانتی تھی کہ وہ کیا ہوگی کیا نہ ہوگی، ایک مبہم چیز چاہتی تھی جو اسے دکھ دے، اس کے دل میں درد پیدا کرے، احساس پیدا کرے، اسے مسل ڈالے۔ ایک ایسی پُر قوت، پُر جرأت شے کہ باوجود اس کے حسن و جمال کے، باوجود اس کے کہ وہ جزیرے کی ملکہ تھی، اس سے نہ دے، اس کے رعب میں نہ آئے بلکہ اسے پکڑے، اسے مارے، ٹکڑے کر ڈالے۔“

(خیالستان، ص: ۳۴)

دوسرے حصے ”خارستان“ میں خارا نام کے ایک ایسے نوجوان کا ذکر ہے جس نے چار سال کی عمر سے کٹیلی پتھر ملی زمین اور کانٹوں کے جنگل میں مردوں کے درمیان پرورش پائی تھی اور صنفِ نازک کے

۱۹ ملاحظہ ہو: یلدرم کے افسانوں کی تاریخی اہمیت اور فنی قدر و قیمت۔ ابوالکلام قاسمی، مشمولہ: سید سجاد حیدر یلدرم، مرتبہ: پروفیسر ثریا

حسین، شعبہ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ص: ۱۵۷-۱۵۸

بارے میں اسے کچھ واقفیت نہ تھی۔ خارا نے ایک دن اپنے ساتھ رہنے والے معمر شخص سے عورت کی تعریف سنی تب اسے معلوم ہوا کہ ”زندگی میں کانٹے اور پتھر ہی نہیں بلکہ پھول اور خوشبوئیں بھی ہیں۔“ افسانے کے تیسرے حصے ”شیرازہ“ میں خارا اور نسرین نوش کی ملاقات کو نہایت رومانی انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ خارا ایک دن نسرین نوش کے جزیرہ ”گلستان“ میں اتفاقاً پہنچ جاتا ہے، اور بالآخر نسرین نوش کو اپنی آغوش میں بھر لیتا ہے اس وقت:

”خارا کو ایک ایسی خوشی حاصل ہو رہی تھی جو اس نے تمام عمر میں اب تک محسوس نہیں کی تھی اور اس نشے کی لذت سے اس کی آنکھوں کی پتلیاں پھیل رہی تھیں.....“

پہلے نسرین نوش ہوش میں آئی تو اس نے دیکھا کہ اس کے ہونٹوں پر جہاں خارا نے بوسہ لیا تھا ایک پھول کھلا ہوا تھا، یہ کیا؟ اس نے سوچا تو اسے یاد آیا کہ ایک مرتبہ جب وہ سو نہیں رہی تھی بلکہ آنکھیں بند کیے تھی اور اس کی ماں حسب معمول اسے دیکھنے آئی تھی تو اس نے کہا تھا: ”خدا نہ کرے، مجھے خبر ہوئے بغیر یہاں کوئی مرد آئے، لیکن اگر آیا تو مجھے معلوم ہو جائے گا کیوں کہ اگر اس نے میری بیٹی کا بوسہ لیا تو بوسے کی جگہ پھول کھلیں گے اور اس سے مجھے پتہ لگ جائے گا۔“ ماں کی یہ تقریر جب نسرین نوش کو یاد آئی تو وہ گھبرائی، ایں یہ تو مرد ہے! یہ وہ چیز ہے جس سے میری ماں مجھے بچانا چاہتی تھی، اب کیا کروں؟ یہ تو بڑا غضب ہو گیا، بڑی بُرائی ہوئی، مگر بُرائی کہتے وقت دل کہتا تھا: اگر بُرائی ہے تو شیریں اور پُر لطف بُرائی ہے۔“ (خیالستان، ص: ۶۲-۶۳)

خارا نسرین نوش کو کشتی میں بٹھا کر اپنے ”خیالستان“ میں لے جاتا ہے۔ اس کے تمام ساتھیوں نے اسے تحسین کی نظروں سے دیکھا اور وہ معمر شخص تو مارے خوشی کے متوالا سا ہو گیا اور ترنگ میں آ کر یہ کہنے لگا:

”عورت! عورت عورت! ایک نیل ہے جو خشک درخت کے گرد لپٹ کر اسے تازگی، اسے زینت بخش دیتی ہے۔ وہ ایک دھونی ہے کہ محبت کی لپٹ سے مرد کو گھیر لیتی ہے۔ بغیر عورت کے مرد سخت دل ہو جاتا ہے، اکھل کھرا بن جاتا ہے، یہ عورت کی شفقت و نوازش، یہ اس کی مسکراہٹ کا ہی اثر ہے کہ مردوں کا سینہ عالی اور رقیق حیات سے منور ہو جاتا ہے۔“

اس جوڑے کو دیکھ کر وہ بڑھا فراط مسرت سے پھر یہ کہہ اٹھتا ہے:

”عورت میں حسن نہ ہوتا تو مرد میں جرأت اور عالی حوصلگی نہ ہوتی۔ مرد میں عالی حوصلگی

نہ ہوتی تو عورت کی خوب صورتی و دلیری رائیگاں جاتی۔“ (خیالستان، ص: ۶۸)

اس افسانے میں صنفِ نازک کی اہمیت جتانے کے ساتھ ساتھ یہ خیال بھی موجود ہے کہ مرد اور عورت دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اس لیے معاشرتی زندگی میں بھی دونوں کی اہمیت اپنی اپنی جگہ مسلم ہے۔ ڈاکٹر عبدالودود خاں کے بقول:

”یہ تخلیق غیر مانوس جزیرے کی سیر کراتی ہے جس میں حقیقت مفقود ہے۔ افسانہ کی فضا

شروع سے آخر تک رومانی ہے۔ جملوں کی لطافت، زبان کی رنگینی، ذکر حسن میں والہانہ

انداز اور احساس کی شدت ہر جگہ موجود ہے..... ادب لطیف کے مصنفین نے عورت

کے ظاہری حسن کا قصیدہ ہی نہیں پڑھا بلکہ اس کی باطنی صفات کا اعتراف بھی کیا۔ یلدرم

عورت کو مرد کی عالی حوصلگی کا محرک قرار دیتے ہیں۔“ ۲۰

”گلستان و خارستان“ کے ساتھ ساتھ ترکی ادب سے تصرف کے ساتھ ترجمہ کیے گئے یلدرم کے دیگر

افسانوں میں ”صحبتِ ناجنس“، ”نکاحِ ثانی“ اور سودائے سنگین“ کا ذکر بھی یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

”صحبتِ ناجنس“ ایک ایسا افسانہ ہے جو عذرا اور سلمیٰ نام کی دو سہیلیوں کے خطوط سے تیار کیا

گیا ہے۔ عذرا اپنی سہیلی کو خط لکھ کر بتاتی ہے کہ اس کا شوہر دیو پیچہ، دیو جشہ اور خوف ناک قوی ہیکل بُت کی

مانند ہے۔ وہ بڑی بڑی مونچھوں، چوڑی بھنوں، باہر کونکلی ہوئی بڑی بڑی آنکھوں اور بھاری بھر کم آواز کا

مالک ہے۔ اسے ہندی گانے پسند ہیں۔ چنانچہ وہ اپنے شوہر سے خوش اور مطمئن نہیں ہے۔ دوسری طرف

سلمیٰ بھی عذرا کے خط کا جواب لکھتے ہوئے اپنے شوہر کے بارے میں جس طرح کی باتیں بتاتی ہے اس سے

اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بھی اپنے شوہر سے مطمئن نہیں ہے۔ عام طور پر ”صحبتِ ناجنس“ کو بے جوڑ شادی کے

مسئلے پر لکھا گیا افسانہ تصور کیا جاتا ہے لیکن بہ یک وقت اس میں دو باتیں ایک ساتھ رکھ دی گئی ہیں۔ اول تو

یہی کہ انمل اور بے جوڑ شادی کے خلاف اس میں احتجاج کی لے موجود ہے۔ دوم یہ کہ اس میں ایسی جدید

تعلیم یافتہ لڑکیوں کی سرگذشت ہے جو ایک ہی درس گاہ کی فارغ التحصیل ہیں اور دونوں ہی اپنے اپنے شوہر کو

۲۰ اردو نثر میں ادب لطیف۔ ڈاکٹر عبدالودود خاں، نسیم بک ڈپو، لکھنؤ ۱۹۸۰ء، ص: ۱۱۹-۱۲۰

ناپسند کرتی ہیں تو اس کے کچھ داخلی اسباب بھی ہو سکتے ہیں۔ ڈاکٹر قمر رئیس نے تو یلدرم کے دیگر افسانوں مثلاً ”چڑیا چڑے کی کہانی“ اور نکاح ثانی کی طرح ”صحبت نا جنس“ میں بھی عورت اور بیوی کے تعلق سے مرد کی بے وفائی، کج ادائی اور ریا کاری کا پہلو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جو سراسر بے معنی ہے۔ ۲۱ اس کے برعکس شمس الرحمن فاروقی کا تبصرہ زیادہ معنی خیز اور ہمہ جہتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”صحبت نا جنس“ نامی افسانہ جو نسبتاً بہت سادہ زبان میں خطوط کی شکل میں لکھا گیا ہے، بظاہر ایسی شادیوں کے خلاف احتجاج ہے جن میں لڑکیاں اپنی مرضی کے بغیر والدین کے حکم اور انتخاب کی بنا پر ایسے مردوں سے باندھ دی جاتی ہیں جن کا تعلیمی اور تہذیبی پس منظر ان سے بہت مختلف ہوتا ہے، لیکن وہ اپنی تمام تر مغربی تعلیم اور جدید خیالات کے باوجود ان مردوں سے نباہ پر مجبور ہوتی ہیں۔ اسی طرح اوپر اور پر تو یہ افسانہ بے زبان عورتوں کی طرف سے احتجاج ہے اور پھر ان والدین پر بھی طنز ہے جو اپنی بیٹیوں کو انگریزی پڑھاتے ہیں، باخ (Bach) اور منڈلشائن (Mendelsshon) کی موسیقی سکھاتے ہیں..... اور دوسری طرف شادی کے موقع پر وہ نہ ان بیٹیوں کی مرضی پوچھتے ہیں نہ یہ سوچتے ہیں کہ جس مرد کو وہ اپنی بیٹی دے رہے ہیں اس کا تہذیبی، سماجی اور تعلیمی پس منظر ایسا ہے بھی نہیں کہ میاں بیوی میں ایک دن بھی نبھائے ہو سکے۔

لیکن ”صحبت نا جنس“ کی خوبی یہ ہے کہ زبان کی وضاحت اور فطری آہنگ اور واقعات کے معاصرانہ رنگ کے باعث اس کا نفسیاتی اور عمیق تر پہلو زیادہ تر مرکزی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ کیوں کہ یہ افسانہ دراصل دو Lesbian لڑکیوں کی داخلی سوانح ہے جنہیں مردوں کے ساتھ باندھ دیا گیا ہے۔ خود عنوان انتہائی معنی خیز ہے (صحبت نا جنس)۔“ ۲۲

فاروقی صاحب کے مندرجہ بالا اقتباس کے ذریعہ اس افسانے کے بین السطور پر جو روشنی پڑتی ہے اس کے اشارے یلدرم نے بھی پیش کر دیے ہیں، مثلاً سلمیٰ اپنے خط میں اپنی ”شریر عذرا“ کو لکھتی ہے:

۲۱ مضمون یلدرم۔ چند ابتدائی تحریروں کی روشنی میں۔ قمر رئیس، مشولہ: سید سجاد حیدر یلدرم، مرتبہ: پروفیسر ثریا حسین، شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ب ت، ص: ۶۴

۲۲ افسانے کی حمایت میں۔ شمس الرحمن فاروقی، شہزاد، کراچی ۲۰۰۴ء، ص: ۱۴۲

”.....یقین مانو، میں اپنی عمر کے چند برس اس بات پر فدا کرنے کو تیار ہوں کہ تمہارے سرخ رخساروں کو جن پر تمہارے سیاہ بال آ پڑے ہوں، دیکھوں، ان رخساروں کو نہیں جو مدرسے میں تھے بلکہ ان رخساروں کو جنہیں ہوائے تاہل نے اور دمکا دیا ہوگا، آہ! پیاری عذرا! تمہیں چومنے، دیوانہ وار چومنے اور تم سے چومے جانے کی تمنا رکھتی ہوں۔“ (خیالستان-ص: ۱۳۸)

یہ افسانہ ۱۹۰۵ء میں شائع ہوا تھا لیکن یلدرم کو خیال آیا ہوگا کہ اس زمانے کے ہندوستان (حیدر آباد دکن اور راول پنڈی) میں اس قسم کی باتیں قبل از وقت ہوں گی اسی لیے انھوں نے عذرا اور سلمیٰ کے خطوط میں تقریباً بیس سال آگے کی تاریخ ڈال دی۔ سلمیٰ کے نام عذرا کے خط پر ۲۴ ستمبر ۱۹۲۵ء درج ہے اور عذرا کے نام سلمیٰ کے خط میں ۳۰ اکتوبر ۱۹۲۵ء کی تاریخ ڈالی گئی ہے۔ یلدرم کی تحریروں کے سلسلے میں فاروقی صاحب نے بڑی جامع اور پلینغ رائے دی ہے۔ لکھتے ہیں:

”سجاد حیدر یلدرم کئی معنی میں اپنے وقت کے بہت آگے تھے..... افسانے میں وہ پریم چند سے پہلے ہیں۔ ”ادب لطیف“ کہی جانے والی نثر میں وہ نیاز فتح پوری پر مقدم ہیں اور مزاح میں ان کا اثر پطرس کے یہاں جا بجا نظر آتا ہے۔ انسانی نفسیات بھی کہانی کا موضوع بن سکتی ہے یا کہانی کے ذریعہ انسانی نفسیات کے بعض گوشوں پر روشنی پڑ سکتی ہے، اس نکتے کی طرف بھی سب سے پہلے یلدرم ہی نے اشارہ کیا..... عورت اور جنس کے بارے میں بعض تصورات پر پابندی کی وجہ سے ہم نے بہت سی ایسی بصیرتیں فراموش کر دیں جو کسی نہ کسی طرح ہمارے بزرگوں کے شعور میں جاگزیں تھیں اور جنہیں بہت بعد میں محمد حسن عسکری، منٹو اور عصمت نے دوبارہ دریافت کیا۔ یلدرم کے یہاں ان بصیرتوں کا ہلکا سا احساس ملتا ہے اور اسی وجہ سے ان کی بعض افسانوی تحریریں مجھے آج بھی زندہ معلوم ہوتی ہیں۔“ ۲۳

”صحبت نا جنس“ میں عذرا کو دیوانہ وار چومنے اور اس کے ذریعہ چومے جانے کی تمنا سلمیٰ کے خط میں پہلے ظاہر ہوئی اور بعد میں مسئلہ ازدواج پر اس نے جو وعظ کہا ہے اس کا بیان آیا ہے۔ تاہم سلمیٰ کے

۲۳ افسانے کی حمایت میں۔ شمس الرحمن فاروقی، شہزاد، کراچی ۲۰۰۲ء، ص: ۱۳۷-۱۳۹

یہ جملے بڑے معنی خیز ہیں:

”..... پہلے بیاہ شادیوں میں کیا دیکھا جاتا تھا، یہی ناکہ برہم کُف ہے یا نہیں، ایک برادری کا ہے یا نہیں..... پھر اصلاح ہوئی کُف کا خیال ترک کر دیا گیا، تعلیم کا زور ہوا..... تھوڑے دنوں بعد اخلاق کی چھان بین ہونے لگی۔ بس یہاں پہنچ کر اصلاح رخصت ہوئی..... لیکن..... اصلی اصلاح تو جب ہے جب لڑکے لڑکی کے مزاج اور طبیعت کے مناسبت کی پوری پوری چھان بین کی جائے، خاوند اور بیوی دوہرے کپڑے کی ابری، استر ہیں۔ ابری، استر کے رنگ کی مناسبت کا کتنا خیال رکھا جاتا ہے یہ نہیں کہ دونوں ایک ہی رنگ کے ہوتے ہوں، نہیں، یک رنگی میں کوئی زینت نہیں، خیال یہ کیا جاتا ہے کہ ایک رنگ دوسرے سے جوڑ کھاتا ہو۔

بس اسی طرح لڑکے لڑکی کے مزاج کا خیال لازمی ہے۔ امتزاج کے اسباب موجود ہیں یا نہیں، طبیعتوں میں ایسا بین تضاد تو نہیں کہ میل کھانا مشکل ہو۔ میرے نزدیک تو سب سے زیادہ اہم یہ سوال ہیں۔ حسن و جمال، مال و دولت، تعلیم و تربیت سب کو میں دوسرے درجہ پر رکھتی ہوں۔“ ۲۴

”نکاح ثانی“ (محزن، جون ۱۹۰۷ء) میں ایک ایسی خوب صورت اور وفا شعار عورت کا قصہ بیان ہوا ہے جس کا شوہر ایک طوائف کے دام فریب میں گرفتار ہو جاتا ہے اور گھر سے متواتر غائب رہتا ہے۔ لیکن وہ عورت اپنے شوہر کو راہِ راست پر لانے کے لیے اس طوائف کے کوٹھے تک پہنچ جاتی ہے اور اپنے شوہر کو پھر سے حاصل کر لیتی ہے۔ اسی لیے اس افسانے کا عنوان ”نکاح ثانی“ ہے۔ اس افسانے سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ عورت میں اگر ہمت و حوصلہ اور سمجھ بوجھ ہے تو وہ اپنے گھر کو اجڑنے سے بچا سکتی ہے۔ ڈاکٹر انوار احمد لکھتے ہیں:

”نکاح ثانی کا انجام اگرچہ طے شدہ سماجی اور اخلاقی مقاصد کے تابع نظر آتا ہے تاہم

افسانے کی فضا میں چھائی ہوئی ڈرامائی اور نفسیاتی کشمکش نے اسے یلدرم کے بہترین

افسانوں میں شامل کر دیا ہے۔“ ۲۵

۲۴ خیالستان۔ ص: ۱۴۰-۱۴۲

۲۵ اردو افسانہ: تحقیق و تنقید، ڈاکٹر انوار احمد، بیکن بکس، ملتان ۱۹۸۸ء، ص: ۶۶

”سودائے سنگین“ (مخزن، اگست ۱۹۰۸ء) ایک عاشق زار فرامرز مرزبان جمشید جی کی ناکام محبت اور اس کی ذہنی واردات کی کہانی ہے جس میں دکھایا گیا ہے کہ اس کی محبوبہ نے اپنے عاشق صادق کو دھوکہ دیا اور دوسرے لڑکے سے شادی کر لی۔ اس صدمے سے فرامرز کا ذہنی توازن برقرار نہ رہ سکا اور اس نے اپنے گھر کی دیواروں کو طرح طرح کی تصویروں اور رنگوں سے منقش کیا۔ اس کے کمرے میں سنگ مرمر کا ایک بُت بھی استادہ تھا۔ جس کے قرب سے وہ روحانی لذت اور ذہنی سکون محسوس کرتا تھا۔ ابتدائے عشق کے زمانے میں فرامرز کے خیالات کتنے لطیف اور نازک تھے اس کا اندازہ اس کے ان جملوں سے لگایا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

”زندگی سے موسیقی اور شعر، پھول اور روشنی، پھر ان سب کا مجموعہ، ان سب کا ماحصل

عورت کو نکال ڈالو، پھر دیکھیں کیوں کر دنیا میں زندہ رہنے کی قوت اپنے میں پاتے ہو۔“

(خیالستان۔ ص: ۲۸۷)

لیکن آگے چل کر صنف نازک کے بارے میں وہ اپنے خیالات کا اظہار ان لفظوں میں کرتا ہے:

”آہ یہ عورتیں!..... جانتے ہو یہ کیا ہیں؟ یہ پھول ہیں جن کی دور ہی سے سیر کرنی

چاہیے۔ کیوں کہ جو چیزیں ان میں ڈھونڈی جاتی ہیں وہ ان میں نہیں ہوتیں۔ عورت

ایک رنگ ہے کہ اسے دیکھتے ہو تو تمہیں مست و مدہوش کرتا ہے۔ مگر یہ رنگ اس لیے بنا

ہے کہ صرف دور ہی سے دیکھا جائے۔ اسے چھونا مت، کیوں کہ چھوتے ہی اڑ جائے گا،

اور ایک پڑ مردہ داغ کے سوا کچھ باقی نہ رہے گا۔ ایک روشنی ہے نظر فریب و دل باز، ایک

خندہ ضیا ہے اس کی طرف ہاتھ نہ بڑھانا کیوں کہ روشنی غائب ہو جائے گی، اور خندہ ضیا

کے بدلے تاریکی رہ جائے گی۔“ (خیالستان۔ ص: ۳۱۶)

یلدرم کے افسانوں اور مضامین کا دوسرا مجموعہ ”حکایات و احساسات“ ۱۳۳۵ھ/ ۲۷-۱۹۲۶ء میں

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ سے شائع ہوا۔ اس میں بھی ترکی سے ترجمہ شدہ اور طبع زاد دونوں قسم کے افسانے

ہیں۔ یہ افسانے رومانی دنیا کی سیر بھی کراتے ہیں اور بعض سماجی مسائل کی بھی ان میں ترجمانی کی گئی ہے۔

یلدرم اردو کے بنیاد گزار افسانہ نگاروں میں سے ایک ہیں۔ انھوں نے طبع زاد تخلیقات کے علاوہ

ترکی کے افسانوی ادب کے تراجم کے ذریعہ اردو فکشن کو موضوع، ہیئت اور اسلوب کے لحاظ سے وسعت عطا

کی۔ ترکی کے مترجمہ افسانوں کو انھوں نے بسا اوقات ہندوستانی پس منظر اور ماحول میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ یہ ترجمہ انھوں نے اس مقصد کے تحت کیے تھے کہ ہندوستانی معاشرے میں وہ تبدیلی کے آرزو مند تھے۔ ”ثالث بالجیر“ (احمد حکمت کے ترکی ناولٹ کا اردو ترجمہ) کے دیباچہ میں وہ لکھتے ہیں:

”میری تمنا تھی کہ کسی طرح ترکوں کے قصے ترجمہ ہوں۔ اس سے نہ صرف ہمارے ناولوں میں ایک نئی قسم کا اضافہ ہوگا بلکہ ترکوں کی سوشل زندگی کا اصل نقشہ بھی نظر آئے گا۔ ترکوں کی سوشل زندگی کی تصویر کی میں اردو میں اس لیے ضرورت سمجھتا تھا کہ ہماری سوسائٹی اور طرز معاشرت میں جو انقلاب پیش آرہا ہے وہ انھیں بھی پیش آچکا ہے اس وجہ سے ہمیں اس نقشے سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس منزل سے وہ کس طرح گزر رہے ہیں اور اب کہاں ہیں۔“ ۲۶

قرۃ العین حیدر کا یہ قول بھی اس سلسلے میں یہاں نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ لکھتی ہیں:

”انھوں (یلدرم) نے عورت کا ذکر اس انداز سے کیا کہ اب وہ چلمن کے پیچھے سے جھانکنے والی سپہر آ رہی تھی۔ یہ عورت کو اپنے ہمراہ اپنے برابر لانا چاہتے تھے جو ہندوستان میں ناممکن تھا۔ انھوں نے اپنے قصوں کی لڑکیوں کو لکھنؤ اور دہلی کی حویلیوں کی چار دیواری سے نکال کر بمبئی کی چوپاٹی پر کھلی ہوا میں سانس لیتا دیکھنے کی تمنا کی، اس لیے انھوں نے ہندوستان سے باہر ترکی کو اپنا آئیڈیل بنایا۔“ ۲۷

یلدرم نے صرف عورت کے نسوانی حسن و جمال کو ہی انشائے لطیف کے ذریعہ پیش نہیں کیا بلکہ عورت کی معاشرتی اہمیت، اس کی عملی قوت اور ذہانت کا بھی تذکرہ کیا۔ جدید تعلیم یافتہ عورت کا تصور اردو میں یلدرم نے پیش کیا ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر انور سدید کی یہ رائے حقیقت پر مبنی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”یلدرم کی عطا یہ ہے کہ اس نے اردو ادب کو تعلیم یافتہ عورت سے متعارف کرایا اور زندگی میں اس کے اہم کردار کو تسلیم کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جب مرزا رسوا نے امراؤ

۲۶ ثالث بالجیر۔ سجاد حیدر یلدرم (التماس تراجم) مطبوعہ کالج بک ڈپو، علی گڑھ، ۱۹۰۲ء

۲۷ مضمون بہ عنوان ”سجاد حیدر۔ قرۃ العین حیدر، ماہنامہ، گلڈنڈی، امرتسر، یلدرم نمبر، ص: ۳۶، بحوالہ مسعود رضا خاکی، افسانے کا ارتقاء،

مکتبہ خیال، لاہور ۱۹۸۷ء، ص: ۲۱۷

جان ادا کو اردو میں پیش کیا تھا تو وہ بالواسطہ طور پر طوائف کو کوٹھے سے اتار کر خانہ نشین بنانے کے آرٹ و مند تھے۔ یلدرم نے اسی خانہ نشین کو حرم ناز سے نکلنے اور اپنی لطافتوں سے زندگی کو عطریز کرنے کی راہ بھائی۔ خارستان کی نسریں نوش ایک ایسا ہی پیکر ہے جس کی بیداری کے ساتھ کائنات بیدار ہوتی ہے اور جس کی مسکراہٹ کے ساتھ فطرت مسکرا نے لگتی ہے۔ چنانچہ یلدرم نے عورت کے وجود کو نہ صرف تسلیم کیا ہے بلکہ اس کی جمالیاتی تحسین کی اور اسے مرد کی زندگی میں ایک محرک قوت قرار دیا۔“ ۲۸

یلدرم کے تراجم کے سلسلے میں ڈاکٹر سید معین الرحمن کا خیال ہے کہ:

”یلدرم نے خلا قانہ ذہن اور تصرف سے کام لے کر ترکی افسانوں کو معلوم و مانوس اشخاص و معاشرت اور منظر و پس منظر کے ایسے رنگ و آہنگ میں پیش کیا ہے کہ ان تراجم پر آزاد ترجموں سے بھی کہیں بڑھ کر طبع زاد ہونے کا گمان ہو جاتا ہے، جو ایک طرح سے ترجمہ کی معراج ہے۔“ ۲۹

سلطان حیدر جوش

(۹ نومبر ۱۸۸۸ء بدایوں — ۱۱ مئی ۱۹۵۳ء علی گڑھ)

سلطان حیدر جوش کا پہلا افسانہ ”نابینا بیوی“ مخزن، دسمبر ۱۹۰۷ء میں شائع ہوا تھا۔ اس کے بعد ان کے دو افسانوی مجموعے بہ تفصیل ذیل منظر عام پر آئے۔

(۱) فسانہ جوش: الناظر پریس، لکھنؤ ۱۹۲۷ء (اس میں درج ذیل چھ افسانوں کے ساتھ ساتھ ۹ مضامین بھی شامل ہیں)

۱۔ مساوات (مشمولہ: الناظر، لکھنؤ، مئی ۱۹۱۲ء)

۲۔ پھر بھی عمر قید (الناظر، اپریل ۱۹۱۳ء)

۲۸ اردو ادب کی تحریکیں۔ انور سدید، انجمن ترقی اردو، پاکستان، کراچی ۱۹۹۹ء، ص: ۴۳۲

۲۹ خیالستان۔ مرتبہ: ڈاکٹر سید معین الرحمن (مقدمہ) اردو مرکز، لاہور ۱۹۶۸ء، بحوالہ ڈاکٹر اکمل ایوبی، مضمون ترکی کے وہ ادیب جن کا

ترجمہ یلدرم نے کیا۔ مشمولہ سید سجاد حیدر یلدرم، مرتبہ: پروفیسر ثریا حسین، شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ب ت، ص: ۱۴۶

۳۔ طوق آدم (الناظر، مارچ ۱۹۱۲ء)

۴۔ تلاش عجیب (الناظر، یکم جنوری ۱۹۱۵ء)

۵۔ اعجاز محبت (الناظر، یکم اپریل ۱۹۱۶ء)

(۲) جوش فکر: ڈسٹرکٹ گزٹ پریس، علی گڑھ (ب ت)

(اس میں بھی درج ذیل پانچ افسانوں کے ساتھ چھ مضامین شامل ہیں)

۱۔ مسٹر ابلیس (مخزن، جولائی ۱۹۱۱ء)

۲۔ ہاں! نہیں!!

۳۔ خواب و خیال (نقیب، فروری ۱۹۳۰ء)*

۴۔ جذب دل کی دو تصویریں (ہمایوں، جون ۱۹۲۲ء)

۵۔ اتفاقاتِ زمانہ

”فسانہ جوش“ کے افسانوں میں ایک اہم افسانہ ”اعجاز محبت“ ہے۔ یہ ایک خالص رومانی افسانہ ہے جس میں اعجاز اور مس رستم کے رومان کو خوب صورت انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ محبت کے فلسفے اور انسانی فطرت پر بھی افسانہ نگار نے روشنی ڈالی ہے۔ افسانے کا ہیرو اعجاز، مس رستم کا قرب حاصل کرنے کی غرض سے موسیقی سیکھنے کے بہانے روز صبح کو اس محبوبہ کے گھر پہنچ جاتا ہے۔ وہاں وہ اپنے اصلی نام کے بجائے فرامرز کے نام سے متعارف ہوتا ہے۔ بالآخر اسے اپنے مقصد میں کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ افسانے کے اجزائے ترکیبی کا ایک واضح شعور یہاں موجود ہے۔

بعض ناقدین کو سلطان حیدر جوش کے افسانوں پر یلدرم کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ اس کی بنیاد غالباً یہ ہے کہ جوش کے افسانوی کرداروں کے نام اور افسانوں کے بعض واقعات یلدرم کے افسانوں سے مطابقت رکھتے ہیں مثلاً یلدرم کا افسانہ ”سودائے سنگین“ کے ہیرو کا نام بھی فرامرز ہے اسی طرح جوش کا افسانہ ”پہلا گناہ“ یلدرم کے افسانہ ”خارستان و گلستان“ کے آخری حصہ (شیرازہ) سے مماثلت رکھتا ہے لیکن بعض مشابہتوں یا یلدرم سے اخذ و استفادہ کے باوجود فنی اور فکری دونوں لحاظ سے جوش یلدرم سے خاصے مختلف ہیں۔ یلدرم کے افسانوں میں عورت کی آزادی اور پردے سے اجتناب کا رجحان ملتا ہے۔

* اس افسانے کی شمولیت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ”جوش فکر“ کا سال اشاعت ۱۹۳۰ء یا اس کے بعد کا زمانہ ہے۔

لیکن جوش کے یہاں پردے کی وکالت اور موافقت دکھائی دیتی ہے۔ جوش انسانی زندگی میں رومان کے قائل ہیں لیکن عورت کو شمع انجمن کے بجائے چراغ خانہ کی حیثیت سے ہی دیکھنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔ مشرقی اقدار بھی انھیں یلدرم کے مقابلے میں زیادہ عزیز ہیں۔ اسی طرح فنی لحاظ سے بھی جوش کے افسانے یلدرم کے افسانوں سے بلند نظر آتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ یلدرم کو جوش پر زمانی تقدم حاصل ہے اور وہ پیش رو کی حیثیت رکھتے ہیں۔

جوش کے افسانوں میں طنز کی زیریں لہر بھی دکھائی دیتی ہے۔ جس کی مدد سے وہ اپنے مقصد اور نظریہ کو افسانے کے پردے میں خوب صورتی سے چھپا دیتے ہیں۔ ”جوش فکر“ کے افسانوں میں ”مسٹر ابلیس“ ایک ایسا ہی افسانہ ہے جس میں مغربی تہذیب کی بعض لعنتوں کو ابلیس کی کارستانیوں میں شمار کیا گیا ہے۔ ہندوستانی عورتوں کا پردے سے بے نیاز ہونا بھی ابلیس ہی کی فتنہ انگیزی ہے جسے واقعہ طرازی کے ذریعہ یوں ظاہر کیا گیا ہے:

”اب پھر ایک موٹر ابلیس کے پاس سے گزری۔ اس میں دو تین ہندوستانی عورتیں جلوہ افروز تھیں، جن میں غالباً دو ہندو، ایک یہودی اور ایک مسلمان تھی۔ یہودی لڑکی... عمر میں کم مگر حسن میں بدرجہا زیادہ تھی۔ یہ موٹر کچھ آگے بڑھ کر ایک دوکان کے سامنے رُکی اور مسٹر ابلیس بھی فوراً اس کے پاس پہنچ کر ٹھک گئے۔ یہ سب کی سب کچھ سامان دیکھنے بھالنے میں مصروف تھیں اور تمام راہ گیر جو پاس سے گزرتے، ان کے دیکھنے کے لیے ٹھہر جاتے تھے۔

کیوں ٹھہر جاتے تھے؟ اس لیے کہ کم سن لڑکی شعلہ جوالہ یا برقی بلا اپنے تبسم زیر لب سے، غنچہ ناشگفتہ کی تصویر کھینچ رہی تھی۔..... اس کی شوخ اور چمکتی ہوئی آنکھیں اپنی نگاہوں سے، مست اور سرشار نگاہوں سے عقل و ہوش کے فرشتہ کو فنا فی العشق کا چھلکتا ہوا جام پلا رہی تھیں..... وہ..... دیکھنے والوں کے دل پر اور دل سے زیادہ ایمان پر وہ بجلیاں گرا رہی تھی کہ مسٹر ابلیس خوشی کے مارے آپے سے بے آپے ہوئے جاتے تھے۔ مسٹر ابلیس کو ایک حسین کم سن لڑکی سے جو بے پردگی کی زندگی بسر کر رہی ہو..... خواہشات بد اور شرورِ نفس کی بے حد امید تھی۔..... وہ نہایت خوش ہوتا تھا.....

جب وہ دیکھتا تھا کہ بے پردگی کی وبا مسلمانوں میں پھیل رہی ہے..... پردہ اور بے پردگی کا مقابلہ کرتے کرتے وہ اس نتیجے پر پہنچ گیا کہ سب سے پہلے اسے پردہ کے رواج کی بیخ کنی کرنی لازمی ہے۔ اس نے طے کر لیا کہ وہ طبقہ نسواں کے متعلق اپنی ذریعات کی تمام کوششیں پردہ کے برباد کرنے پر، عصمت آباد کی مضبوط فصیل منہدم کرنے پر لگا دے گا اور ضرور لگا دے گا۔“ (مسٹر ابلیس۔ ص: ۱۵-۱۷)

”مسٹر ابلیس“ میں علامتی افسانہ کے نشانات بھی دکھائی دیتے ہیں۔ ابلیس کے ساتھ لفظ ”مسٹر“ (Mr.) کا سابقہ لگا ہوا ہے جو مغربی تہذیب اور بیرونی طاقتوں کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ ہمارے ملک میں خواتین کی بے پردگی سے جو برائیاں پھیلیں گی ان پر بھی ابلیس اپنی زبان سے روشنی ڈالتا ہے اور مذہب سے بیزاری اور کفر والحاد کے فروغ کے لیے بھی اس کے دل میں کافی جوش پایا جاتا ہے۔

”ہاں! نہیں!!“ ایک خوب صورت اور کامیاب رومانی افسانہ ہے لیکن اس میں ہندوستانی فضا اور ماحول کا رنگ دکھائی نہیں دیتا۔ ”خواب و خیال“ میں افسانے کا راوی عالم تخیل میں ”واقعاتِ عالم اور اخبارِ حاضرہ“ کو اپنی نگاہوں کے سامنے سے گزرتا ہوا محسوس کرتا ہے اور واقعاتِ عالم پر تبصرہ بھی کرتا ہے۔ رات کی تنہائی میں اسی مشقِ تخیل کے دوران ایک سیاہ کتا کمرے میں گھس آتا ہے اور کھانے کی میز پر رکھی ہوئی چیزوں پر دھاوا بول دیتا ہے۔ اس حصے میں افسانے کے کردار (واحد متکلم) اور کتے کے مابین طویل اور دلچسپ مکالمے پیش کیے گئے ہیں۔ افسانے کا کردار (میں) کتے سے معترض ہوتا ہے کہ ”تم کو میری چیز کے ناجائز طور پر ہضم کر جانے کا کیا حق ہے؟ پھر سوال و جواب کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ کتے (”وہ“) کے جوابات ملاحظہ ہوں:

”وہی جو انسان خود غرض کو تمام دنیا کی نعمتوں، فوائد اور حقوق کو اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لینے کا ہے۔ انسان نے باوجود حیوان ہونے کے، تمام دیگر حیواناتِ عالم پر دنیا کی نعمتوں کا دروازہ بند کر دیا ہے، بڑھتے بڑھتے اب خود اس پر وہی دروازہ دوسرے انسان بند کر دینا چاہتے ہیں..... سر قہ کی تعریف جو آپ کا خانہ ساز قانون بتاتا ہے، اس کو نہ میں تسلیم کرتا ہوں اور نہ وہ افرادِ انسانی جو اس فعلِ مردانہ کو دیگر پیشہ ہائے حصولِ رزق کی طرح اختیار کرنے پر مجبور ہیں..... ان بے چاروں کے لیے صرف دو راستے کھلے

ہوئے ہیں، یا تمام عمر آپ حضرات کے لات گھونسنے اور اس کے معاوضہ میں سوکھے
 ٹکڑے کھایا کریں اور یا مردانہ وار خود غرض غاصب کی جمع کی ہوئی دولت کو کسی نہ کسی
 طرح چھین لینے کی کوشش کریں..... اسی فرق مراتب نے آج تمام دنیا میں مستقل امن
 قائم نہیں ہونے دیا..... جس زمانے سے انسان نے اپنی سرشت اصلی سے یا بہ الفاظ
 دیگر، حیوانیت سے گریز کی اسی وقت سے تفریق مراتب کی ہوا اس کے سر میں سمائی۔
 پہلے وہ حیوان کے مارنے اور قبضے میں لانے کے لیے طرح طرح کے ہتھیار اور جال بناتا
 اور استعمال میں لاتا رہا اور اب خود انسان کو قتل کرنے اور غلام بنانے کے لیے نت نئے
 آلات حرب اور قوانین سخت ایجاد کرتا اور کام میں لاتا ہے۔.....“

(جوش فکر۔ ص: ۹۷-۱۰۰)

ان مکالموں میں ترقی پسند افسانے کے واضح نشانات موجود ہیں اگرچہ یہ افسانہ ترقی پسند تحریک
 سے چھ سات سال قبل لکھا گیا تھا۔

وقار عظیم نے سلطان حیدر جوش کو خالص معاشرتی اور اصلاحی افسانہ نگار قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”سلطان حیدر جوش نے اپنی اصلاح کے مقاصد کو صرف سماجی زندگی تک محدود رکھا ہے
 اور اپنے افسانے کے ذریعہ لوگوں کو یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ مغرب اور مشرق کی طرز
 معاشرت میں جو بنیٰ تضاد ہے وہ دو ملکوں، دو قوموں اور دو تہذیبوں کے لازمی اختلاف
 اور فطری فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے مشرق کے ملک اور مشرق کی قومیں جب
 مغربی معاشرت کو اپنا شعار بنانے لگیں تو اس سے فرد اور جماعت دونوں کی زندگی میں
 ایسے نتیجے پیدا ہوتے ہیں جو دونوں کے لیے مضر بلکہ مہلک ہیں۔“ ۳۰

اس لحاظ سے کہا جاسکتا ہے کہ سلطان حیدر جوش بھی ہندوستانی معاشرے کے ہی ترجمان ہیں۔
 اپنے بعض افسانوں میں مغربی ماحول کی جھلکیاں دکھانے کے باوجود وہ مشرقی فضا اور ماحول میں ہی سانس
 لیتے ہیں۔

۳۰ داستان سے افسانے تک۔ وقار عظیم، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۸۰ء، ص: ۱۷۷

پریم چند: (۳۱ جولائی ۱۸۸۰ — ۸ اکتوبر ۱۹۳۶ء)

پریم چند اپنے عہد کے سب سے بڑے افسانہ نگار تھے۔ ان کی افسانہ نگاری کا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۳۶ء تک یعنی ۲۸ برسوں کو محیط ہے۔ اس طویل عرصے میں ان کے درج ذیل چودہ افسانوی مجموعے اردو میں شائع ہوئے۔ بارہ مجموعے تو ان کی زندگی میں ہی شائع ہو گئے تھے اور دو مجموعے ان کی وفات کے بعد سامنے آئے۔

۱۔	سوز وطن	جون ۱۹۰۸ء	۵ افسانے
۲۔	پریم پچھپی (حصہ اول)	۱۹۱۵ء	۱۲ "
۳۔	پریم پچھپی (حصہ دوم)	۱۹۱۸ء	۱۳ "
۴۔	پریم بتیسی (حصہ اول)	۱۹۲۰ء	۱۵ "
۵۔	پریم بتیسی (حصہ دوم)	۱۹۲۰ء	۱۶ "
۶۔	”خاک پروانہ	۱۹۲۸ء	۱۶ "
۷۔	خواب و خیال	۱۹۲۸ء	۱۴ "
۸۔	فردوس خیال	۱۹۲۹ء	۱۲ "
۹۔	پریم چالیسی (پہلا حصہ)	۱۹۳۰ء	۲۰ "
۱۰۔	پریم چالیسی (دوسرا حصہ)	۱۹۳۰ء	۲۰ "
۱۱۔	آخری تحفہ	۱۹۳۲ء	۱۳ "
۱۲۔	زادِ راہ	۱۹۳۶ء	۱۵ "
۱۳۔	دودھ کی قیمت	۱۹۳۷ء	۰۹ "
۱۴۔	واردات	۱۹۳۷ء	۱۳ "

پریم چند کے افسانوں میں ایک واضح ارتقا موجود ہے۔ ڈاکٹر قمر رئیس کے بقول:

”پریم چند کی روایت اردو کے افسانوی ادب میں بنیادی روایت کا درجہ رکھتی ہے۔ ان

کے افسانے اردو افسانے کے سفر کی ہر منزل میں چراغوں کی طرح روشن رہے ہیں.....
 ان کے کمالِ فن کا راز یہی تھا کہ انھوں نے اپنے عہد کی روح کو، اپنی قوم کے دھڑکتے
 دل کو اور ایک آزاد اور خوش حال سماج کے لیے ہندوستانی عوام کی آرزوؤں اور ان کے
 ایثار و عمل کو تخلیقی حسن کے ساتھ اپنے افسانوں میں سمولیا تھا۔ ایک دردمند دل رکھنے
 والے انسان اور ایک وطن پرست ادیب کی حیثیت سے انھوں نے اپنے وجود کو
 افلاس، محرومیوں اور دکھوں کے مارے ہوئے ہندوستان کے محنت کش انسانوں کی
 زندگی اور ان کے مقدر سے کامل طور پر ہم آہنگ کر لیا تھا.....“ ۳۱

پریم چند کا اولین افسانوی مجموعہ ”سوز وِطن“ نواب رائے کے نام سے جون ۱۹۰۸ء میں زمانہ
 پریس، کانپور سے شائع ہوا تھا۔ اس میں درج ذیل پانچ کہانیاں شامل تھیں:

- ۱۔ دنیا کا سب سے انمول رتن ۲۔ شیخ مخمور ۳۔ یہی میرا وطن ہے
- ۴۔ صلہ ماتم ۵۔ عشقِ دنیا اور حُبِ وطن

اس مجموعے کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ اس کا موضوع وطن کی محبت ہے۔ افسانہ ”صلہ ماتم“ کے سوا
 اس مجموعہ کی چاروں کہانیاں وطن پرستی کے جذبات سے لبریز ہیں۔ پریم چند نے سوزِ وطن کے دیباچے میں
 لکھا ہے:

”..... ہمارے ملک کو ایسی کتابوں کی اشد ضرورت ہے جو نئی نسل کے جگر پر حبِ وطن کی
 عظمت کا نقشہ جمائیں۔“ ۳۲

اس مجموعے کا پہلا افسانہ ”دنیا کا سب سے انمول رتن“ ہے۔ افسانے کا ہیرو دل نگار، ملکہ دل فریب کا
 سچا اور جانباز عاشق تھا۔ دل فریب نے اس سے جب دنیا کی سب سے بیش بہا شے کی فرمائش کی تو وہ سوچنے
 لگا کہ آخر وہ شے کون سی ہے؟ وہ اپنی مہم پر نکل پڑا اور ایک گنہ گار مجرم کی آنکھوں سے ٹپکے ہوئے آنسو کا قطرہ
 لے کر ملکہ دل فریب کی خدمت میں حاضر ہوا مگر اسے مایوسی ہوئی۔ دوسری بار وہ پھر انمول رتن کی تلاش میں
 نکلتا ہے اور ایک سستی عورت کی چتا سے اس کی راکھ اپنے دامن میں سمیٹ کر ملکہ کے پاس پہنچتا ہے۔ اس بار

۳۱۔ پریم چند کے نمائندہ افسانے۔ مرتبہ: ڈاکٹر قمر رئیس۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ ۱۹۸۶ء، مقدمہ۔ ص ۶۔ ۷

۳۲۔ سوزِ وطن۔ پریم چند، مرتبہ: علی احمد فاطمی، تہذیب نو پبلی کیشنز، الہ آباد، ۱۹۸۰ء، ص: ۱۷

بھی اسے یہی جواب ملتا ہے کہ یہ خاک دنیا کی بیش قیمت چیز تو ہے مگر اس سے بھی گراں قدر کوئی اور چیز ہے۔ جاؤ سے تلاش کرو اور تب میرے پاس آ۔ دل فگار کی ہمت جواب دے جاتی ہے لیکن حضرت خضر کی ہمت افزائی اور رہنمائی سے وہ ہندوستان کی پاک سرزمین میں داخل ہوتا ہے اور ایسے کف دست میدان میں پہنچتا ہے جہاں سورما سپاہیوں کی نیم کشتہ اور بے جان لاشیں پڑی ہوئی تھیں۔ وہاں دل فگار کی ملاقات ایک زخمی سپاہی سے ہوتی ہے وہ دل فگار سے کہتا ہے:

”اگر تو مسافر ہے تو آ اور میرے خون سے تر پہلو میں بیٹھ جا کیوں کہ یہی دوا نکل زمین ہے جو میرے پاس باقی رہ گئی ہے اور جو سوائے موت کے کوئی نہیں چھین سکتا..... ہمارے باپ دادا کا دلیں آج ہمارے ہاتھ سے نکل گیا اور اس وقت ہم بے وطن ہیں.... کیا میں اپنے وطن میں غلامی کرنے کے لیے زندہ ہوں؟ نہیں! ایسی زندگی سے مرنا اچھا۔ اس سے بہتر موت ممکن نہیں۔“

اور مرتے وقت اس سپاہی نے کہا: ”بھارت ماتا کی جے۔“ اسی حالت میں اس کے سینے سے آخری قطرہ خون نکل پڑا۔ دل فگار کو یہ خیال آیا کہ دنیا میں اس قطرہ خون سے بیش قیمت شے کوئی اور نہیں ہو سکتی۔ اس قطرہ کو ہتھیلی میں سنبھال کر وہ ملکہ دل فریب کی خدمت میں حاضر ہوا اور آخر کار اسے اپنی جستجو میں کامیابی حاصل ہوئی۔ افسانے کا اختتام اس جملے پر ہوتا ہے:

”وہ آخری قطرہ خون جو وطن کی حفاظت میں گرے دنیا کی سب سے بیش قیمت شے ہے۔“

اس مجموعے کا دوسرا افسانہ ”شیخ مخمور“ ہے۔ یہ بھی وطن پرستی اور حریت پسندی کے جذبات پر مبنی ہے۔ یہ افسانہ بہ ظاہر تو داستانی رنگ میں ڈوبا ہوا ہے لیکن علامتی افسانے کے نشانات بھی اس میں موجود ہیں اور تاریخ کی جھلکیاں بھی۔ افسانے کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے:

”ملک جنت نشن کی تاریخ میں وہ بہت تاریک زمانہ تھا جب شاہ کشور کی فتوحات کا سیلاب بڑے زور شور کے ساتھ اس پر آیا۔ سارا ملک پامال ہو گیا۔ آزادی کی عمارتیں ڈھے گئیں اور جان و مال کے لالے پڑ گئے۔ شاہ بامراد خوب جی کھول کر لڑا۔ خوب دادِ شجاعت دی اور اپنے خاندان کے تین لاکھ سوراؤں کو اپنے ملک پر قربان کر دیا

مگر فاتح کی شمشیر خارا شکاف کے مقابلے میں اس کی یہ مردانہ جاں بازیاں بے اثر ثابت ہوئیں۔ ملک پر کشور کشا کی حکومت کا سکہ جم گیا اور بادشاہ با مراد یکہ و تنہا بے یار و مددگار اپنا سب کچھ آزادی کے نام پر قربان کر کے ایک جھوٹے میں زندگی بسر کرنے لگا۔“

یہاں ”ملک جنت نشان“ سے مراد ہندوستان ہے اور ”شاہ کشور / شاہ کشور کشا“ سے انگریزی حکومت کی طرف اشارہ ہے۔ افسانے کا ہیرو مسعود شجاعت جو اس مردی میں بھی لیتا ہے اور ضبط و استقلال میں بھی کوئی اس کا ثانی نہیں ہے۔ وہ ذاتی مفاد اور جاہ و منصب سے بے نیاز ہو کر وطن عزیز کی خاطر ہر طرح کی قربانی اور ایثار پر آمادہ رہتا ہے۔ اسی لیے اس نے فقیرانہ لباس اختیار کر کے اپنا نام شیخ مخمور رکھ لیا۔ وہ لوگوں میں اتحاد و اتفاق قائم رکھنے کے لیے بھی کوشاں رہتا ہے۔ وطن کے تحفظ اور آزادی کے لیے ایسے ہی نوجوان کی ضرورت تھی۔ غالباً اسی لیے پریم چند نے شیخ مخمور کے کردار میں اتنی ساری خوبیاں جمع کر دی ہیں۔ ڈاکٹر انوار احمد کا خیال ہے کہ:

”دنیا کا سب سے اہم رتن“ اور ”شیخ مخمور“ کے کرداروں کے نام (دل فگار، دل فریب، شاہ مراد، کشور کشا، مسعود، مخمور، شیر افگن، سردار نمک خوار) اسلامی عجمی تہذیب کے اثرات کے غمزدہ ہیں۔“ ۳۳

لیکن سوز وطن کا تیسرا افسانہ ”یہی میرا وطن ہے“ ایک مختلف و متضاد فضا کو سامنے لاتا ہے۔ افسانے کا ہیرو اسی ۸۰ سال کا معمر شخص ہے جو واحد متکلم کے صیغے میں اپنی روداد سناتا ہے کہ بیس سال کی عمر میں وہ دولت کمانے کی خاطر امریکہ چلا گیا تھا۔ ساٹھ سال بعد وطن کی یاد اسے ستانے لگی تو وہ بھارت ماتا کے آخری دیدار کے لیے جہاز سے بمبئی پہنچا۔ یہاں کالے کالے کوٹ پتلون پہنے ہوئے اور ٹوٹی پھوٹی انگریزی بولتے ملاحوں، انگریزی دکانوں، موٹر گاڑیوں اور ریلوے اسٹیشن کو دیکھ کر اس کی آنکھوں میں آنسو آ جاتے ہیں کیوں کہ وہ ہندوستان کو اپنے پراچین رنگ میں دیکھنا چاہتا تھا۔ اسی لیے وہ کہتا ہے:

”..... جس کے دیدار کی آرزو ہمیشہ میرے دل میں موجیں مارا کرتی تھی، یہ کوئی اور

دلیس تھا۔ یہ امریکہ تھا، انگلستان تھا مگر میرا پیارا بھارت نہیں۔“

ریل گاڑی میں سوار ہو کر جب وہ اپنے گاؤں پہنچتا ہے تو وہاں کا بھی ماحول دیکھ کر اسے یہی غم ستانے لگتا ہے کہ — ”یہ میرا پیارا بھارت نہیں ہے۔“ لیکن رات کے پچھلے پہر جب وہ اشنان کو جاتی ہوئی پندرہ بیس بوڑھی سفید دھوتیوں والی عورتوں کی زبانی یہ گیت سنتا ہے: ”پر بھو میرے اوگن چت نہ دھرو۔“ اور پھر پیتل کے کندل لیے ہوئے بھجن گاتے لوگوں کو گنگا اشنان کے لیے جاتے دیکھتا ہے تو اس کا دل فرط مسرت سے باغ باغ ہو جاتا ہے۔ مقدس ندی کے کنارے پہنچ کر اس نے دیکھا کہ ہزاروں آدمی اس سرد ٹھٹھرتے ہوئے پانی میں غوطے لگا رہے ہیں، کچھ لوگ بالو پر بیٹھے گائتری منتر بچ رہے ہیں اور کچھ لوگ ہون کی تیاری کر رہے ہیں تو ان مناظر سے وہ بہت خوش ہوا اور بے ساختہ اس کی زبان سے نکلا کہ ”ہاں ہاں یہی میرا دیس ہے۔ یہی میرا پیارا وطن ہے، یہی میرا بھارت ہے...“ بالآخر وہ بوڑھا واپس امریکہ جانے کے بجائے گنگا کے کنارے ایک جھونپڑی بنوا کر بیٹھ رہتا ہے تاکہ مرنے کے بعد اپنی مٹی گنگا جی کو سونپ سکے۔

اس افسانے میں وطن پرستی کے جذبے کو ابھارا گیا ہے اس کے ساتھ ساتھ قدیم ہندوستان کی تہذیب کو زندہ کرنے کا خواب اور مذہب پرستی کا رجحان بھی پنہاں ہے۔

”صلہ ماتم“ میں پریم چند نے عورتوں کی تعلیم و تربیت کو موضوع بنایا ہے۔ اس افسانے سے یہی تاثر ملتا ہے کہ جاہل اور گنوار عورت کسی بھی مرد کے لیے بہتر رفیقہ حیات ثابت نہیں ہو سکتی، بالخصوص ایسی صورت میں جب مرد تعلیم یافتہ ہو۔ ”عشق دنیا اور حب وطن“ میں پریم چند نے اٹلی کے مشہور حریت پسند اور محب وطن میزینی (Mazzini) کی زندگی کے چند واقعات سے افسانے کا پلاٹ تیار کیا ہے۔ تاکہ اس کے کردار کے ذریعے وطن دوستی کا سبق عام ہو سکے۔ لیکن پریم چند کی وطن پرستی انگریزی سرکار کے لیے قابل برداشت نہ تھی اسی لیے باغیانہ خیالات کی اشاعت کے جرم میں یہ کتاب ضبط کر لی گئی۔ ڈاکٹر قمر رئیس نے سوزِ وطن کی ضبطی کا زمانہ فروری ۱۹۰۹ء متعین کیا ہے۔^{۳۴} لیکن کتابوں اور اخبارات و رسائل کی ضبطی کا قانون چوں کہ ۹ فروری ۱۹۱۰ء سے نافذ ہوا تھا اس لیے مانک ٹالانے مختلف دلائل کی روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ:

”کتاب (سوزِ وطن) کی بے ضابطہ ضبطی دسمبر ۱۹۰۹ء میں ہوئی تھی نہ کہ فروری ۱۹۰۹ء میں۔ البتہ مصنف

کے بارے میں تفتیش فروری ۱۹۰۹ء میں شروع ہو چکی تھی جو دسمبر ۱۹۰۹ء میں پایہ تکمیل کو پہنچی۔“^{۳۵}

۳۴۔ تلاش و توازن۔ ڈاکٹر قمر رئیس، خرام پبلی کیشنز، دہلی ۱۹۶۸ء، ص: ۱۰۵

۳۵۔ پریم چند اور تصانیف پریم چند، کچھ نئے تحقیقی گوشے۔ مانک ٹالا، موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، نومبر ۱۹۸۵ء، ص: ۶۱

سوزِ وطن کے افسانوں کے سلسلے میں یہ تاثر عام ہے کہ یہ داستانی رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں اور قدیم قصوں کا رنگ ان پر حاوی ہے۔ یہ باتیں اپنی جگہ بالکل صحیح ہیں لیکن ہمیں یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ یہ افسانے اردو کے اور خود پریم چند کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے ان میں فکر و فن کی وہ بلندی نہیں آسکتی جو پریم چند کے دوسرے افسانوی مجموعوں میں جا بہ جا ملتی ہے۔ پریم چند کے یہ افسانے اس لحاظ سے اہمیت کے حامل ہیں کہ ان میں ہندوستانی دلوں کی دھڑکن سنائی دیتی ہے اور جن موضوعات پر یہ افسانے لکھے گئے ہیں وہ اس زمانے کے اہم موضوعات تھے۔ ان افسانوں میں ہندوستانی فضا اور ماحول پوری طرح نمایاں ہے۔

وطن دوستی، عینیت پسندی اور رومانیت کے اثرات صرف پریم چند کے ابتدائی دور کے افسانوں میں ہی نہیں بلکہ آخری دور کی تخلیقات میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں، لیکن سوزِ وطن کی اشاعت کے بعد پریم چند کے افسانوی سفر میں موضوعات کی ہماہمی اور وسعت کے آثار بھی نمایاں ہوتے گئے اور انھوں نے ”رانی سارندھا“، ”راجہ ہردول“، ”آلھا“، گناہ کا گنی کند“، ”وکر مادت کا تیغ“، ”ستی“، ”راجپوت کی بیٹی“ وغیرہ ایسے افسانے لکھے، جن میں ہندوستانی معاشرے کی قدیم تاریخ، راجپوتوں کی شجاعت اور ہندوؤں کے شاندار ماضی کی جھلکیاں موجود ہیں۔ وقارِ عظیم نے اپنی کتاب ”داستان سے افسانے تک“ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ:

”حب وطن کا جو جذبہ ان افسانوں کی تخلیق کا محرک بنا ہے اس میں سیاسی ادراک بہت کم

ہے۔ صرف ایک خاص تہذیب، ایک خاص معاشرت اور ایک خاص نظامِ اخلاق سے

محبت اور وابستگی کے احساس نے یہ کہانیاں لکھوائی ہیں۔“ ۳۶

اس طرح پریم پچیسویں (حصہ اول و دوم) کے افسانوں کے سلسلے میں ڈاکٹر انوار احمد نے ایک چونکا دینے والی بات کہی ہے۔ لکھتے ہیں:

”..... اس مجموعہ کے ۲۳ افسانوں کے تمام کردار ہندو ہیں۔ جب کہ دو افسانوں

”امرت“ اور ”غیرت کی کٹار“ کے کردار مسلمان ہیں۔ پھر غیرت کی کٹار کی نعیہ کو جس

طرح عشوہ فروش اور مکار دکھایا گیا ہے اور حیدر کو جس طور بوالہوس، وہ اس لیے

۳۶۔ داستان سے افسانے تک۔ وقارِ عظیم، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۸۰ء، ص: ۱۷۵

غیر معمولی ہے کہ پریم چند نے اب تک کوئی ہندو نسوانی کردار ایسا پیش نہیں کیا تھا جو
آبرو باختہ ہو۔“ ۳۷

پریم پچھسی کے کرداروں کے سلسلے میں جس ناگوار حقیقت کی طرف انوار احمد نے اشارہ کیا ہے اس
سے انکار کی کوئی صورت نہیں بنتی لیکن یہ اس دور کی بات ہے جب منشی پریم چند ہندو احیا پرستی کے جذبے سے
مغلوب تھے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پریم چند کے بارے میں آگے چل کر جو رائے انوار احمد نے دی ہے
اسے بھی یہاں پیش کر دیا جائے۔ وہ لکھتے ہیں:

”مگر یہ ایک روشن حقیقت ہے کہ رفتہ رفتہ پریم چند اس مقام پر پہنچے جہاں انھیں احساس
ہوا کہ لوٹنے والا اور ظالم چاہے ہندو ٹھا کر ہو یا مسلمان جاگیردار، استحصال کرنے والا
پروہت ہو یا مولوی، یکساں طور پر قابلِ مذمت ہے۔“ ۳۸

پریم چند کے ابتدائی دور کے افسانوں میں ناصحانہ انداز اور مقصدیت جا بجا نمایاں ہے۔ ان کے
یہاں جذبات کا تموج بھی ہے۔ وہ ایثار، انتقام، محبت، نفرت، غصہ، حسد ہر طرح کے جذبات کو اپنے
کرداروں میں ابھارتے ہیں۔ جذبات نگاری کے فن میں انھیں کمال حاصل ہے لیکن جذبوں کے اشتعال
سے بالعموم وہ کوئی تخریبی کام اپنے کرداروں سے نہیں لیتے ہیں بلکہ انھیں تعمیری مقاصد کا پابند رکھتے ہیں اور
بعض افسانوں میں جو کردار حسد یا انتقام کے جذبے سے مغلوب نظر آتے ہیں ان کا انجام بھی اچھا نہیں
ہوا ہے۔

پریم چند نے دیہات کے منظر اور ماحول کو اپنے بیش تر افسانوں میں خوب صورتی کے ساتھ پیش
کیا ہے۔ پنچایت، اندھیر، بے غرض محسن، بڑے گھر کی بیٹی، قربانی، خون سفید، آہ بے کس، پچھتاوا، مرہم،
بیٹی کا دھن، مشعل ہدایت، راہ نجات، سوا سیر گیہوں، سجان بھگت، پوس کی رات، مالکن، دودھ کی قیمت،
کفن اور اس طرح کے متعدد افسانے ایسے ہیں جن میں دیہاتیوں کا رہن سہن، ان کی تہذیب، عقائد و
توہمات اور ان کی معاشی صورت حال سامنے آ جاتی ہے۔ وہ ہل بیل، کھیت کھلیان، نہر تالاب، سب کا ذکر
کرتے ہیں۔ پر تہوار، میلے ٹھیلے، شادی بیاہ کی رسموں اور گاؤں کی تہذیبی زندگی کا پورا نقش ان کے

۳۷۔ اردو افسانہ: تحقیق و تنقید۔ ڈاکٹر انوار احمد، بکس، ملتان، ۱۹۸۸ء، ص: ۱۰۱

افسانوں میں جلوہ گر ہے۔ ان کے کردار ہندوستانی معاشرے کے جیتے جاگتے کردار نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کی نفسیات، ان کا عمل اور رد عمل اور ان کے مکالمے بھی کرداروں کے حسب حال ہیں۔ سیدھے سادے بہ ظاہر گنوار لیکن نیک نفس، بے ریا اور ایثار پسند افراد ان کے افسانوں میں جا بہ جا موجود ہیں۔ ”منتر“ کا بوڑھا بھگت بھی اسی طرح کا کردار ہے جس کے بارے میں پریم چند نے خود یہ بتایا ہے کہ:

”وہ پرانے زمانے کے ان لوگوں میں سے تھا جو لگی ہوئی آگ کو بجھانے، مردے کو کندھا

دینے، کسی کے چھپر کو اٹھانے اور کسی کے جھگڑے کو مٹانے کے لیے ہر وقت تیار رہتے تھے۔“

افسانہ ”پنچایت“ (زمانہ، مئی جون ۱۹۱۶ء) ویسے تو اخلاقی کہانی ہے جس میں یہ پیغام چھپا ہوا ہے کہ دوستی کی وجہ سے حق و انصاف کا خون نہیں کرنا چاہیے بلکہ پنچایت کی مسند پر بیٹھے ہوئے شخص کو دوستی اور دشمنی دونوں کو بالائے طاق رکھ کر صرف انصاف کی بات کرنی چاہیے۔ مگر اس میں جمن شیخ اور الگو چودھری کے یارانے کے ذکر سے ہندو مسلم اتحاد کا پیغام بھی ملتا ہے اور پنچایت کی روشنی میں دیہات کا منظر اور ماحول بھی سامنے آ جاتا ہے۔ ”اندھیر“ (زمانہ، جولائی ۱۹۱۳ء/ پریم پچھسی حصہ دوم) میں دیہات کے دنگل اور اکھاڑے کا ماحول پیش کرنے کے ساتھ پریم چند نے یہ بھی دکھایا ہے کہ سیاست اور مذہب کے ٹھیکے دار کھیا، داروغہ اور پنڈت کس طرح گاؤں کے اُن پڑھ اور بھولے بھالے افراد کا استحصال کرتے ہیں۔ پریم چند چاہتے تھے کہ دیہات کے غریب لوگ پر فریب طاقتوں کا شکار نہ ہوں۔ ان کی اس خواہش کا ہلکا سا اظہار گوپال کے کردار کے ذریعہ ہوا ہے۔ افسانہ ”بانکا زمیندار“ (زمانہ، اکتوبر ۱۹۱۳ء) کا بوڑھا ہر داس بھی اسی طرح کا کردار ہے جو آگے بڑھ کر ٹھاکر پودمن کے ظلم و جبر سے گاؤں والوں کو نجات دلاتا ہے۔ ”بے غرض محسن“ (ادیب،

ستمبر ۱۹۱۰ء پریم پچھسی حصہ اول) پریم چند کی ایک ایسی کہانی ہے جس میں Idealistic Approach زیادہ نمایاں ہے لیکن اس کا محل وقوع بھی دیہات ہی ہے۔ اس کے ایک کردار تو پنڈت چتنامنی ہیں جو سرسوتی پوجا میں زیادہ نفع نہ دیکھ کر لکشمی دیوی کی پرستش شروع کر دیتے ہیں۔ لین دین کا کاروبار کرتے ہیں اور کسی کارِ خیر میں اپنی گرہ کا کچھ بھی مال خرچ کرنا نہیں چاہتے۔ دوسری طرف تخت سنگھ کا کردار ہے جس نے اپنی جان کی بازی لگا کر پنڈت چتنامنی کے سات سالہ بیٹے ہیرامن کو ساگر میں ڈوبنے سے بچایا تھا اور اسی ہیرامن کی زمین داری کے دور میں تخت سنگھ کی ساری زمین نیلام ہو گئی اور ہیرامن کے ہاتھوں اسے سخت ایذا پہنچی، لیکن اس نے یہ راز کبھی ظاہر نہ ہونے دیا کہ ہیرامن کو بچپن میں ڈوبنے سے اسی نے بچایا تھا۔ ”بے غرض محسن“

میں پریم چند کی عینیت پسندی اپنے عروج پر ہے لیکن جس مثالی معاشرے کی تشکیل کے وہ آرزو مند تھے اس کے لیے ایسے کردار تخلیق کرنا کچھ غیر فطری بھی نہیں ہے۔ ڈاکٹر خالد حیدر کا خیال ہے کہ:

”دیہات کی زندگی کو حقیقت نگاری کے پس منظر میں پیش کرنے کے باوجود رومانی ذہن کے باعث ہی ان (پریم چند) کے دیہاتی کردار آدرش وادی نظر آتے ہیں اور اپنے مسائل کا نہ تو کوئی حل تلاش کر پاتے ہیں اور نہ اس سے نبرد آزما ہونے کی سعی کرتے ہیں۔.....“ بے غرض محسن“ کا تخت سگھ بے کسی کی موت مرنا پسند کرتا ہے لیکن اس راز کو ظاہر نہیں کرتا جس کے باعث وہ تمام تکالیف سے نجات پاسکتا تھا۔“ ۳۹

ڈاکٹر صاحب کے اس قول کی تردید میرا مقصد نہیں ہے لیکن یہ بات بھی تو غور طلب ہے کہ اگر یہ دیہاتی کردار اپنے مسائل کا حل تلاش کرنے پر آمادہ ہو جاتے تو پھر یہ ”آدرش وادی“ نہ ہو کر بڑے زمانہ پرست اور پکے دنیا دار ہوتے۔

”بڑے گھر کی بیٹی“ (مطبوعہ: زمانہ دسمبر ۱۹۱۰ء/ پریم پبلیسی ہسٹہ اول) میں بھی دیہات کے پس منظر اور مشترکہ خاندان کے مسائل کو پیش کیا گیا ہے۔ آنندی کو اس کا دیور لال بہاری سگھ ذرا سی بات پر لعن طعن کرنے لگتا ہے اور پھر بات اتنی بڑھ جاتی ہے کہ وہ آنندی کی طرف کھراؤں دے مارتا ہے جس سے آنندی کا سر تو بچ گیا مگر انگلی میں سخت چوٹ آئی۔ اپنے شوہر سری کٹھ کے آنے پر جب آنندی نے دیور کی شکایت کی تو سری کٹھ اپنا گھر علاحدہ کر لینے کا فیصلہ کر لیتے ہیں۔ لیکن اخیر میں آنندی دونوں بھائیوں میں میل کر ادیتی ہے۔ اپنے دیور کو معاف کر دیتی ہے اور گھر کو بکھرنے سے بچا لیتی ہے۔ آنندی کے سر مادھو سگھ اس واقعے سے خوش ہو گئے اور بول اٹھے: ”بڑے گھر کی بیٹیاں ایسی ہی ہوتی ہیں بگڑتا ہوا کام بنا لیتی ہیں۔“ اور افسانہ نگار کے بقول: ”گاؤں میں جس نے یہ واقعہ سنا، ان الفاظ میں آنندی کی فیاضی کی داد دی — ”بڑے گھر کی بیٹیاں ایسی ہی ہوتی ہیں۔“ فلشن کے مشہور نقاد شمس الرحمن فاروقی نے بڑے گھر کی بیٹی کو پریم چند کا ایک کمزور افسانہ قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:

”نہ تو افسانہ نگار اور نہ افسانے کا کوئی کردار یہ بتانے کی ضرورت سمجھتا ہے کہ کیا بڑے گھر کی بیٹیاں ایسی ہی ہوتی ہیں کہ سرال میں باور چنوں کی طرح کھانا پکاتی ہیں، دیور کے

طعن و تعریض بہتی ہیں، دیور کی مار کھاتی ہیں اور سر کے بجائے انگلی نشانہ ہو تو خدا کا شکر بھیجتی ہیں۔ کیا بدسلوکی پر انھیں آزرہ ہونے کا حق نہیں؟ کیوں کہ ان کے ساتھ جو بھی سلوک ہوا اسے بد نہیں کہا جاسکتا۔..... ہمیں یہ بات ناگوار گزرتی ہے کہ افسانہ نگار نے عورت ذات کی بڑائی اس بات پر محمول رکھی ہے کہ وہ اپنے وجود کو مرد کے استبداد کا محکوم رکھے۔“ ۴۱

فاروقی صاحب نے اس افسانے کے سلسلے میں درج ذیل نکات کی طرف بھی توجہ دلائی ہے:

”۱۔ اس افسانے میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ پیداواری رشتوں اور دولت کی بنیادوں پر قائم سماج میں سب سے زیادہ کمزور وہ ہوتا ہے جو دولت اور اشیا کی پیداوار میں کوئی دخل نہیں رکھتا۔ عورتیں چوں کہ نہ تو دولت مند ہیں اور نہ ہی وہ کسی شے کی پیداوار میں عمل دخل رکھتی ہیں۔ لہذا وہی سب سے کمزور ٹھہرتی ہیں۔

۲۔ جس نظام کی بنیاد ہی ذاتی ملکیت (Private property)، وراثت میں ملی ہوئی جائیداد اور دولت کی نامنصفانہ تقسیم پر قائم ہو، وہاں عمومی بے انصافی بھی عام ہوتی ہے۔ آنندی کے ساتھ جو بے انصافی ہوئی وہ اسی کی ایک مثال ہے۔.....

۳۔ صاحب اقتدار طبقے کا سب سے بڑا ہتھیار خود وہ طبقہ ہے جس پر وہ اپنا اقتدار مسلط کرتا ہے۔ وہ محکوم طبقے کو طاقت کے کھیل میں اپنا سہیم بنا لیتا ہے۔ یعنی وہ محکوم طبقے کو یقین دلا دیتا ہے کہ تمھاری بھلائی محکومی میں ہی ہے اور تم دراصل محکومی کی زندگی میں ہی پھلتے پھولتے ہو۔ زیر بحث افسانے کی آنندی کا کردار اسی طریق کار کی مثال ہے۔ وہ سسرال میں دکھ اٹھاتی اور ذلیل ہوتی ہے لیکن بالآخر محکومی ہی کو اختیار بلکہ پسند کرتی ہے۔“ ۴۲

فاروقی صاحب نے جن امور کی طرف توجہ دلائی ہے ان کی اہمیت سے سراسر انکار تو نہیں کیا جاسکتا لیکن یہاں چند باتوں کی طرف اشارہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے:

۴۱۔ مضمون: قرأت، تعبیر، تنقید، شمس الرحمن فاروقی، مشمولہ: متن کی قرأت، نگران قاضی افضل حسین، مرتب: صغیر افراہیم، شعبہ اردو،

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۲۰۰۷ء، ص: ۳۴-۳۶

۴۲۔ محولہ بالا۔ ص: ۳۹-۴۰

۱۔ پریم چند کے بیش تر افسانوں میں ان کے کردار تالیفِ قلب کے عمل سے گزرتے ہوئے اچانک کہانی کو ایک نیا موڑ دے دیتے ہیں۔ اس افسانے میں بھی یہی ہوا ہے۔

۲۔ آنندی کے دیور لال بہاری سنگھ نے اس کے ساتھ جو گستاخی اور بے رحمی کی ہے اس کی بنیادی وجہ جہالت اور تربیت کی کمی بھی ہو سکتی ہے کیوں کہ پریم چند نے خود لال بہاری سنگھ کو ”نوجوان اجڈ ٹھاکر“ کہا ہے جس کے اندر ضبط کی کمی ہے اور وہ اپنی بیوی پر بھی جب جی چاہتا تھا، ہاتھ صاف کر لیا کرتا تھا۔

پریم چند نے یہ تو نہیں بتایا کہ لال بہاری سنگھ کی بیوی نے شوہر کی مار کھا کر کبھی کسی ردِ عمل کا اظہار کیا یا نہیں، لیکن آنندی خود اپنے دیور کو ”گنوار لونڈا“ کے نام سے یاد کرتی ہے اور اسے معاف کر دینے کا معاملہ جسے آنندی کی فیاضی اور بڑائی سے تعبیر کیا گیا ہے، وہ تو افسانے کے اخیر میں سامنے آتا ہے لیکن آنندی کی بڑائی کیا اس بات میں نہیں ہے کہ وہ اپنی عزتِ نفس کا تحفظ چاہتی ہے اور اس کے لیے سینہ سپر ہو جاتی ہے۔

۳۔ افسانے کے بین السطور میں یہ بھی مضمر ہے کہ عورتوں کا احترام جاہل اور اجڈ مردوں کے بس کی بات نہیں۔ سری کنٹھ اپنے چھوٹے بھائی لال بہاری کی گستاخی کی شکایت لے کر جب اپنے والد کے روبرو پہنچے اس وقت ان کے یہ مکالمے بھی غور طلب ہیں، وہ کہتے ہیں:

”.....آپ کے گھر میں اب ہٹ دھرمی کا برتاؤ ہوتا ہے، جن کو بڑوں کا ادب ہونا چاہیے وہ ان کے سر چڑھتے ہیں۔ میں تو دوسرے کا غلام ٹھہرا۔ گھر پر رہتا نہیں اور یہاں میرے پیچھے عورتوں پر جوتوں اور کھراؤں کی بھرمار ہوتی ہے۔ کڑی بات تک مضائقہ نہیں، کوئی ایک کی دو کہہ لے، یہاں تک میں ضبط کر سکتا ہوں مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ میرے اوپر لات اور گھونسنے پڑیں اور میں دم نہ ماروں۔“

”.....جس عورت کی عزت و آبرو کا میں ایشور کے دربار میں ذمہ دار ہوں اس عورت کے

ساتھ ایسا ظالمانہ برتاؤ میں نہیں سہہ سکتا.....“

۴۔ یہ سوال بھی قائم ہو سکتا ہے کہ چھوٹے بیٹے کی گستاخی پر بنی مادھو سنگھ نے اس کی سرزنش کیوں نہیں کی؟ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ اول تو یہ کہ چھوٹا بیٹا چوں کہ مادھو سنگھ کے ساتھ گاؤں میں رہتا تھا

اس لیے وہ کسی مصلحت یا مجبوری کے سبب سے اس کے خلاف اپنے ردِ عمل کا اظہار نہ کر سکے ہوں۔ دوسرے یہ کہ ہندوستانی معاشرے میں اور خاندان کے نظام میں مرد کی بالادستی قائم رہی ہے اس لیے بیٹے نے گھر کی عورت کے ساتھ بُرا سلوک کیا تو اس کے لیے بیٹے کو قصور وار ٹھہرانے کی ضرورت شاید نہ سمجھی گئی ہو۔

فی الحال ہمیں ان مباحث سے زیادہ سروکار نہ رکھتے ہوئے یہ دیکھنا ہے کہ ہندوستانی معاشرہ کی پیش کش کے اور کون کون سے پہلو اس افسانے میں نمایاں ہوئے ہیں۔ یہ افسانہ دیہاتی ماحول اور منظر کی تصویر پیش کرتا ہے جس میں تالاب، مندر، گائے، بھینس، ہاتھی، گھوڑے اور دیہات میں پائی جانے والی اشیاء کا ذکر ہے۔ قدیم ہندوستان کی تہذیبی زندگی کا نقش بھی اس میں موجود ہے۔ افسانہ کے کردار سری کٹھ سنگھ کے بارے میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ انگریزی تعلیم سے بہرہ ور ہونے کے باوجود انگریزی معاشرت کے مداح نہ تھے بلکہ اس کے برعکس وہ اکثر بڑی شد و مد سے اس کی مذمت کیا کرتے تھے۔ اسی وجہ سے گاؤں میں ان کی عزت تھی۔ وہ آیورویدک دواؤں پر زیادہ اعتقاد رکھتے تھے۔ دسہرے کے دنوں میں رام لیلا میں شریک ہوتے تھے۔ پُرانے رسم و رواج کے پُر جوش حامی تھے اور سب سے اہم بات یہ کہ مشترک خاندان کی زبردست حمایت کرتے تھے۔ آنندی کے کردار میں بھی ہندوستانی عورت کا روپ دکھائی دیتا ہے۔ اونچے خاندان کی لڑکی ہونے کے باوجود جب وہ سیدھے سادے متوسط اور دھقانی خاندان میں بیاہ دی جاتی ہے تو بڑی آسانی سے سسرال کے ماحول میں خود کو ڈھال لیتی ہے۔

پریم چند کے نسوانی کرداروں میں بھی حقیقی زندگی کا روپ دکھائی دیتا ہے۔ ان کے افسانوں کی عورتیں بھی ہندوستانی تہذیب کا نمونہ ہیں۔ عورتوں کے مسائل اور ان کے استحصال کے واقعات پریم چند کے متعدد افسانوں میں بیان ہوئے ہیں لیکن عورت کی سماجی حیثیت کو بھی انھوں نے نظر انداز نہیں کیا ہے۔ ”بانگِ سحر“ (۱۹۲۰ء سے قبل، مشمولہ: پریم ببتیسی حصہ اول)، ”ستی“ (مشمولہ آخری تحفہ-۱۹۳۴ء سے قبل) اور ”استغنی“ (۱۹۲۸ء) جیسے افسانوں میں عورت، مرد کی غیرت کو لکا کرنے والی ایک قوت محرکہ کے طور پر سامنے آتی ہے۔ ”رانی سارندھا“ (مطبوعہ: زمانہ، ستمبر ۱۹۱۰ء) میں بندیل کھنڈ کے راجپوتوں کی شجاعت اور ان کی قومی غیرت و حمیت کا ذکر کرتے ہوئے پریم چند نے یہ بھی دکھایا ہے کہ راجپوت رانیاں اپنے شوہر کی شجاعت اور دلیری پر کوئی آنچ نہیں آنے دیتیں اور محبت کو فرض پر قربان کر کے اپنی آن بان قائم رکھتی ہیں۔

اس طرح بڑے گھر کی بیٹی کے بارے میں ہمیں پتہ ہی ہے کہ وہ کس طرح بگڑا ہوا کام بنالیتی ہے۔ ”آہ بے کس“ (۱۹۱۱ء)، ”پنچایت“ (مطبوعہ: زمانہ، مئی جون ۱۹۱۶ء)، ”زادِ راہ“ (۱۹۳۲ء سے قبل) اور ”بد نصیب ماں“ (۱۹۲۳ء) جیسے افسانے بیوہ عورتوں کے دکھ درد کو نمایاں کرتے ہیں۔ ”پنچایت“ میں شیخ جمن کی بوڑھی خالہ کو تو انصاف مل جاتا ہے لیکن ”زادِ راہ“ کی سوشلائفر سودہ سماجی نظام میں مہاجنوں اور مذہب کے ٹھیکے داروں کے ذریعہ استحصال کا شکار ہو جاتی ہے۔ پریم چند نے غریب کسانوں اور محنت کش طبقے کے دکھ درد کو اپنے افسانوں میں جس طرح سمیٹ لیا ہے یہ بھی ان کا ایک اہم وصف ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر قمر رئیس کی رائے بڑی بامعنی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”..... ان (پریم چند) کے کمال فن کا اصل راز یہی تھا کہ انھوں نے اپنے عہد کی روح کو، اپنی قوم کے دھڑکتے دل کو اور ایک آزاد اور خوش حال سماج کے لیے ہندوستانی عوام کی آرزوؤں اور ان کے ایثار و عمل کو تخلیقی حسن کے ساتھ اپنے افسانوں میں سمولیا تھا۔ ایک دردمند دل رکھنے والے انسان اور ایک وطن پرست ادیب کی حیثیت سے انھوں نے اپنے وجود کو افلاس، محرومیوں اور دکھوں کے مارے ہوئے ہندوستان کے محنت کش انسانوں کی زندگی اور ان کے مقدر سے کامل طور پر ہم آہنگ کر لیا تھا۔ انھوں نے اپنے قارئین کو دور سے یا بلندی سے آواز نہیں دی بلکہ ان کے پاس آکر، ان میں رہ کر، ان کے دلوں میں جھانک کر ان کا اعتماد حاصل کیا۔ ان کے مسائل پر ان ہی کی زبان اور لہجے میں گفتگو کی اور اس لیے انھوں نے جو بھی لکھا، ان کے قارئین بہ یک آواز کہہ اٹھے — ”یہی ایک ادیب ہے جس نے ہمارے دکھوں کو محسوس کیا ہے، ہمیں ہماری روح کے سناٹوں میں آواز دی ہے، ہماری مصیبتوں میں شریک رہا ہے، جس نے ہمارے دل کی دھڑکنیں سنی ہیں، جو ہم میں سے ہے، ہمیں جانتا اور پہچانتا ہے۔ ہندوستانی عوام کے اسی اعتماد اور زندگی کے اسی عرفان نے پریم چند کو عظمت بخشی اور ان کی تصانیف اس ملک کی اعلیٰ قومی تہذیب کا حصہ بن گئیں۔“ ۴۲

پریم چند کو اخلاقی اقدار بھی بہت عزیز ہیں۔ ”نمک کا دارونم“ (۱۹۱۵ء مشمولہ پریم بچپسی) میں بنسی دھر کو ایک ایسے ایمان دار اور اصول پرست افسر کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے جس نے داتا گنج کے بڑے

۴۲۔ پریم چند کے نمائندہ افسانے۔ مرتبہ ڈاکٹر قمر رئیس، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۸۶ء، مقدمہ، ص: ۶-۷

زمیندارالوپي دين کونمک کی غير قانونی تجارت کے جرم میں گرفتار کر لیا باوجودیکہ اسے رشوت کی پیش کش بھی کی گئی تھی۔ الوپی دين کو اپنے اثر و رسوخ اور دولت و ثروت کی بدولت عدالت سے رہائی تو مل گئی لیکن کھوکھلے نظام عدالت کی حقیقت بھی ان پر پوری طرح واضح ہو گئی اور وہاں سے وہ یہ سبق لے کر لوٹے کہ ”انصاف، علم اور بیخ حرفی خطابات اور لمبی داڑھیاں اور ڈھیلے ڈھالے چغے ایک بھی حقیقت میں عزت کے مستحق نہیں ہیں۔“ دوسری طرف بنسی دھر کو رشوت اور رسوخ سے بیرمول لینے کی قیمت یوں ادا کرتی پڑی کہ ایک ہفتہ کے اندر ہی ان کی معطلی کا پروانہ آپہنچا اور یہ بے چارے دل شکستہ اور پریشان حال اپنے وطن واپس آ گئے لیکن فتح تو ہمیشہ سچ ہی کی ہوتی ہے۔ پنڈت الوپی دين منشی بنسی دھر کی ایمان داری اور اصول پرستی سے اس حد تک متاثر ہوئے کہ انھیں اپنی ساری ملکیت کا مختار عام قرار دیتے ہوئے معقول تنخواہ اور خصوصی مراعات کے ساتھ غير محدود اختیارات بھی عطا کر دیے۔ اس افسانے میں پریم چند نے فنی سلیقے کے ساتھ یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ خیانت، غبن، تحریص اور رشوت کی گرم بازاری کے باوجود اگر معاشرے کے ایک دو ذمہ دار افراد بھی اصول اور ایمان داری پر قائم رہیں تو اس سے بدی کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ پنڈت الوپی دين کی تالیف قلب سے یہی مترشح ہوتا ہے۔

پریم چند اپنے افسانوی سفر میں ”عشق دنیا و حب وطن“ سے ہوتے ہوئے جب آگے بڑھے تو اس کے نتیجے میں بڑے گھر کی بیٹی، نمک کا داروغہ، حج اکبر، شطرنج کی بازی، سجان بھگت، پوس کی رات، دو نیل، نئی بیوی وغیرہ جیسے اہم افسانوں کا اردو فکشن میں اضافہ ہوا اور افسانہ ”کفن“ (مطبوعہ: رسالہ جامعہ، دسمبر ۱۹۳۵ء) میں تو ان کا فن اپنی بلندیوں پر پہنچ گیا ہے۔ بہ ظاہر تو اس میں گھیسو اور مادھو کی بے حسی اور بدھیا کے المیے کو پیش کیا گیا ہے لیکن اس افسانے میں جاگیردارانہ نظام، استحصال اور کھوکھلی مذہبی رسوم کے خلاف احتجاج کے لئے بھی موجود ہے اور انسانی رشتوں کی شکست و ریخت کے ساتھ ساتھ اشتراکی حقیقت نگاری بھی اس میں پوری طرح نمایاں ہے۔

پریم چند کی افسانہ نگاری پر تبصرہ کرتے ہوئے وقار عظیم نے لکھا ہے:

”پریم چند نے افسانوی ادب کو پہلی مرتبہ دیہاتی زندگی کے ماحول اور مسائل سے

روشناس کرایا اور پڑھنے اور لکھنے والوں میں یہ احساس پیدا کیا کہ اس زندگی میں حد درجہ

تنوع بھی ہے اور دل کشی بھی۔ اس میں سیاست، معاشرت، اخلاق، رومان اور شعریت

کے اتنے بے شمار مظاہر اور عکس موجود ہیں کہ لکھنے والا اگر اپنی آنکھیں کھلی رکھے تو اسے

اپنے ہزاروں افسانوں کے لیے بھی یہاں نئے نئے موضوع مل سکتے ہیں۔“ ۴۳

پریم چند کے افسانوں میں واقعی موضوعات کا تنوع اور وسعت ہے۔ وہ اپنے افسانوں کے ذریعہ اخلاقی اقدار کے فروغ کے ساتھ ساتھ توہم پرستی، فرسودہ رسوم اور جبر و استحصال کے خاتمہ پر زور دیتے ہیں۔ بہتر معاشرے کی تشکیل و تعمیر کا خواب، مثالیت پسندی اور روح عصر کی جھلک ان کے افسانوں میں جا بہ جا موجود ہے۔ پریم چند کے افسانے ہندوستانی معاشرے کی سچی اور منہ بولتی تصویریں ہیں۔ بقول ڈاکٹر انور سدید:

”پریم چند نے اردو افسانے کو داستانی ماحول سے نکال کر اس کا رشتہ زندگی سے قائم کر دیا

تھا۔ چنانچہ پریم چند کے افسانوں میں ہندوستانی معاشرہ اپنے حقیقی روپ میں نظر آتا ہے

اور انھوں نے انسانی عظمت اور محنت کو بلند مقام عطا کرنے کی سع کی ہے۔“ ۴۴

نیاز فتح پوری (نیاز محمد خان)

(۱۸۸۴ء/۱۳۰۲ھ، ضلع بارہ بنکی — ۲۴ مئی ۱۹۶۶ء کراچی)

اردو نثر میں ادب لطیف کے رجحان کو نیاز فتح پوری نے فروغ دینے کی کوشش کی۔ ان کے افسانوں پر یلدرم کے اثرات دکھائی دیتے ہیں اور یہ افسانے انشائیہ سے زیادہ قریب معلوم ہوتے ہیں۔ نیاز نے خود اعتراف کیا ہے کہ ان کی افسانہ نگاری کا آغاز یلدرم کے زیر اثر ہوا۔ ان کے ایک انٹرویو کا یہ اقتباس دیکھئے:

”..... انھوں (یلدرم) نے انشائیہ قسم کے متعدد مضامین ترکی سے ترجمہ کر کے شائع

کیے اور افسانے بھی، مثلاً ”لیلیٰ مجنوں“، ”چڑیا چڑے کی کہانی“ وغیرہ اور جب

”مخزن“ میں ہی ان کا ”خارستان“، ”گلستان“، ”شیرازہ“ شائع ہوئے جو ترکی

انشائیہ کا بے مثل رومانی شاہکار ہے تو میں اس سے بالکل اسی طرح متاثر ہوا، جیسا

نمائش الہ آباد میں کسی والہانہ حسن رکھنے والی ہستی کو دیکھ کر متاثر ہوا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ

۴۳۔ داستان سے افسانے تک۔ وقار عظیم، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۸۰ء، ص: ۱۸۲

۴۴۔ اردو ادب کی تحریکیں۔ انور سدید، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی ۱۹۹۹ء، ص: ۵۰۴

میرے زخم سب ہرے ہو گئے اور جذبات میں اتنا شدید ہيجان پیدا ہوا کہ دفعتاً میرے مطالعے کا رخ بدل گیا اور میں یونانی صحافت کے مطالعے میں محو ہو گیا اور انھیں کی رومانیت کی بنیاد پر میں نے فسانے لکھنے شروع کیے۔ میرے مخصوص ذوقِ ادب کے ابھارنے میں سید سجاد حیدر یلدرم کا بڑا ہاتھ تھا اور رومانی افسانہ نگاری میں ان کی حیثیت موجود کی سی تھی اور میری معتقد کی سی۔“ ۴۵

نیاز نے ۱۹۱۰ء سے افسانہ نگاری کی دنیا میں قدم رکھا اور دس سال کے عرصے میں جو افسانے لکھے وہ ”صلائے عام“، ”تمدن“ اور ”نقاد“ جیسے رسالوں میں شائع ہوئے۔ انھوں نے پہلا افسانہ ”ایک پارسی دوشیزہ کو دیکھ کر“ ۱۹۱۰ء میں الہ آباد کی نمائش کے ایک واقعے سے متاثر ہو کر لکھا تھا جو جنوری ۱۹۱۳ء میں ”نقاد“ اور ”تمدن“ دونوں میں شائع ہوا۔ اس افسانے کی نمایاں خصوصیت اس کا اختصار ہے اور یہ افسانہ نیاز کے رومانی ذہن کی پیداوار ہے جس میں حقیقت کا رنگ بھی شامل ہے۔ نمائش کی سیر میں وہ پارسی دوشیزہ کے حسن و جمال کو دیکھ کر از خود رفته ہو جاتے ہیں اور اس کے حسن کا قصیدہ پڑھنے کے ساتھ اپنی وارفتگی کا تذکرہ کچھ اس انداز سے کرتے ہیں:

”..... اے نقرائی آواز والی دوشیزہ، اے ہر سانس کے ساتھ سینہ کو ابھار کر دماغ سے قوت احساس چھین لینے والی تصویر خراماں، اے شانوں پر چھوٹی ہوئی زلفوں کے پرلگا کے اڑنے والی پری، اے کالی پتلی والی، لانبی پلکوں والی، نازک کمر والی لڑکی، ٹھہر ٹھہر، میں بھی تیرے سبک خرام وجود کے ساتھ، تیرے یاسمینی شباب کے ساتھ چلتا ہوں، تو چلتی چلتی کھڑی ہو کے نغمہ نہ سن، تو خود اک شعر ہے ذی حیات، موسیقی ہے خراماں، تو مجھے دیکھ کے ایسی نہ بن کہ گویا مجھے نہیں دیکھتی۔ میری روح بے آرزو، اک آرزو بے روح ہے جس کو سوائے مٹ جانے، خاک ہو جانے کے اور کچھ نہیں آتا۔.....“

لیکن ظاہر ہے کہ وہ سرور خراماں رکنے والی کہاں تھی۔ وہاں سے چلی جاتی ہے اور یہ عاشق زار اسے دیکھتا رہ جاتا ہے اور اپنی زبان سے یہ دعائیہ کلمات ادا کرتا ہے:

۴۵۔ نیاز سے انٹرویو۔ اختشام حسین، ماہنامہ پگڈنڈی، امرتسر، یلدرم نمبر ۱۹۶۱ء، ص: ۶۱۸، بحوالہ امیر عارفی، ”نیاز فتح پوری“ انجمن

ترقی اردو (ہند) دہلی ۱۹۷۷ء، ص: ۱۰۸

”.....خدا کرے تیری شگفتگی قائم رہے، تو خوش رہے، تجھ کو یہ تیری سحر آگینی مبارک رہے، مجھ ایسے، مجھ ایسی مجروح روح والے لاکھوں، روز تیرے اس حسن دشوار پر قربان ہوتے رہیں۔“

”ایک شاعر کا انجام“ (اشاعت اول، مساوات پریس الہ آباد، ۱۹۱۳ء) اور ”شہاب کی سرگزشت“ نیاز کے طویل اور مشہور افسانے ہیں۔ ”ایک شاعر کا انجام“ ویسے تو رومانی افسانہ ہے جس میں نیاز نے اپنے مخصوص انداز نگارش کی مدد سے دل کشی اور رنگینی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن کہانی کا اختتام ایسے پر ہوا ہے۔ بے جوڑ شادی کے انجام کی طرف اس میں البتہ اشارہ موجود ہے اسی بنا پر یہ افسانہ کچھ بامعنی بھی ہے ورنہ اس میں جس فضا اور ماحول کو پیش کیا گیا ہے اس پر داستانی اور تخیلاتی دنیا کا رنگ غالب ہے۔ ”شہاب کی سرگزشت“ میں ”نکاح اور محبت“ کو موضوع بنایا گیا ہے۔ افسانے کا ہیرو شہاب اس موضوع سے متعلق فلسفیانہ اور افلاطونی نظریہ رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

”میرے نزدیک محبت نام ہے ایک بے غرض انہماک کا، ایک خود فراموش محویت کا، جو پیدا ہو حسن کو دیکھ کر، وہ حسن ظاہری ہو یا باطنی، واضح ہو یا غیر واضح، زمین میں ہو یا آسمان میں۔ رہا یہ امر کہ محبت کرنے والا محبوب سے مل جانا چاہتا ہے یا نہیں، اور یہ خواہش فطری ہے یا غیر فطری، اس کے متعلق میں صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ شخص جس کی محبت اس بات پر مجبور کرے، حقیقتاً محبت نہیں ہے بلکہ وہ ایک جذبہ شہوانی ہے۔“

(شہاب کی سرگزشت۔ نگار مشین پریس، لکھنؤ، ب ت، ص: ۱۳)

شہاب کو بے پردہ عورتیں بھی پسند نہیں ہیں اور وہ رشتہ ازدواج کو محبت کی موت سمجھتا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شہاب کے پردے میں نیاز خود اپنے نظریات پیش کر رہے ہیں۔ اخیر میں شہاب نے ایک بیوہ عورت سے صرف اس لیے شادی کر لی کہ اس عورت کے تین یتیم بچوں کی پرورش و پرداخت اور تعلیم و تربیت کا معقول انتظام ہو سکے۔ اسے اپنے معاشرے کی پس ماندگی دور کرنے کی فکر رہتی ہے۔ وہ کہتا ہے:

”.....یاد رکھئے، اگر آج قوم کا ایک فرد خراب ہو جاتا ہے تو ایک صدی بعد صرف اسی ایک خرابی کی وجہ سے ہزار ہا افراد ایسے ہی پیدا ہو جاتے ہیں اور پھر اس کا علاج انسانی قوت سے باہر ہو جاتا ہے۔“

یہ افسانہ اگرچہ واقفیت سے سروکار نہیں رکھتا اور اس کے کردار بھی ہمارے سوسائٹی کے جیتے جاگتے انسان نہیں معلوم ہوتے تاہم اس افسانے کی معنویت اس لحاظ سے ہے کہ معاشرے کی فلاح و بہبود اور معاشرتی نظام کو مضبوط کرنے کے لیے ایسے کرداروں کی ضرورت بھی ہر زمانے میں محسوس کی جاتی رہے گی۔ اسی لیے ڈاکٹر امیر عارفی کا خیال ہے کہ:

”افسانے کے کلائمکس میں شہاب نے نکاح کا جو فلسفہ پیش کیا ہے اور سوسائٹی کو سنوارنے کا جو عزم کیا ہے وہ اصلاحی نقطہ نظر پر مبنی ہے۔ وہ اسلام کے نظریہ تعداد از دواج کو بھی اسی نقطہ نظر سے صحیح سمجھتا ہے..... اسلام نے اس کی اجازت اس لیے دی ہے کہ بیواؤں اور یتیموں کی پرورش اچھی طرح ہو سکے۔ اس طویل کہانی کے سب کردار نیاز کے تخیلاتی پیکروں سے زیادہ اصلیت نہیں رکھتے..... ان خامیوں کے باوجود یہ طویل افسانہ تاریخی اہمیت رکھتا ہے جو شاعرانہ اسلوب میں ایک سماجی مسئلہ کا حل پیش کرتا ہے۔“ ۶۶

نیاز فتح پوری مغربی ادیبوں سے بھی بہت زیادہ متاثر تھے۔ انھوں نے خود اس کا اظہار کیا ہے کہ:

”..... وکٹر ہیوگو کی عمیق جذباتی صدا، ہیزلٹ کے انداز بیان کی چستی اور رنگینی اور آسکروائلڈ کا منطقی قول محال (Paradox) بہت پسند تھا اور میرے بعض افسانوں میں اس کی جھلکیاں پائی جاتی ہیں۔ علی الخصوص ”شہاب کی سرگزشت“ میں تو آسکروائلڈ بہت چھپا ہوا ہے۔“ ۶۷

نیاز کے ابتدائی دور کے افسانوں میں ”کیو پڈ و سائیکی“ کو بھی شہرت ملی۔ یہ افسانہ ”تمدن“ دہلی، نومبر و دسمبر ۱۹۱۵ء کے شماروں میں دو قسطوں سے شائع ہوا تھا اور ۱۹۱۸ء میں ہمد برفی پریس، لکھنؤ سے کتابی صورت میں اس کی اشاعت ہوئی۔ (یہ افسانہ نیاز کے مجموعہ ”نگارستان“ میں بھی شامل ہے) اس افسانے کی بنیاد یونانی اساطیر پر رکھی گئی ہے۔

۶۶۔ نیاز فتح پوری۔ انجمن ترقی اردو ہند، دہلی ۱۹۷۷ء، ص: ۱۳۴-۱۳۵

۶۷۔ نیاز سے انٹرویو۔ احتشام حسین، پگڈنڈی، امرتسر، یلدرم نمبر ۱۹۶۱ء، ص: ۱۱۹، بحوالہ امیر عارفی کا تحقیقی مقالہ ”نیاز فتح پوری، انجمن

ترقی اردو ہند، دہلی ۱۹۷۷ء، ص: ۱۰۹

نیاز کے افسانوں میں نسوانی حسن کا بیان والہانہ انداز میں ملتا ہے۔ حسن فطرت کی عکاسی بھی وہ بڑی خوب صورتی سے کرتے ہیں۔ رومانی و تخیلی عناصر کی شمولیت اور شاعرانہ اسلوب نے ان کے افسانوں کو ایک مخصوص رنگ عطا کیا ہے۔ ان کے درج ذیل افسانوی مجموعے شائع ہو چکے ہیں:

۱۔ نگارستان (۲۶، ادبی مقالوں اور افسانوں کا مجموعہ) اس میں بارہ طبع زاد و مترجمہ

مضامین ہیں۔ مطبوعہ نسیم بک ڈپو، لکھنؤ، بارسوم، اپریل ۱۹۸۳ء)

۲۔ جمالستان (۲۱/افسانے، دو (۲) ڈرامے)

۳۔ نقاب اٹھ جانے کے بعد۔

۴۔ حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے (بعد میں یہ ”تاریخ گم شدہ کے اوراق“ کے نام سے بھی شائع ہوا۔)

۵۔ مختارات نیاز (اس میں دوسری زبانوں سے ترجمہ کیے گئے افسانے ہیں)

۶۔ شبنمستان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے۔ ادارہ ادب العالیہ، کراچی ۱۹۶۰ء

(افسانہ ”شبنمستان کا قطرہ گوہریں“ ان کے افسانوی مجموعہ ”جمالستان“ میں بھی شامل ہے)

۷۔ شہاب کی سرگزشت

۸۔ ایک شاعر کا انجام (یہ افسانہ جمالستان میں بھی شامل ہے)

”نگارستان“ کے افسانوں میں ادب لطیف کا رنگ نمایاں ہے۔ عورت کے جسمانی حسن کے ساتھ ساتھ اس کی نفسیات پر بھی مختلف زاویوں سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ”جمالستان“ کے افسانوں میں جذبہ و تخیل کی آمیزش کے ساتھ ساتھ کردار نگاری اور انسانی نفسیات کی ترجمانی پر بھی توجہ صرف کی گئی ہے۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری، نیاز کی افسانہ نگاری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”.....۱۹۴۵ء تک ”نگار“ میں نیاز کے افسانے برابر نظر آتے ہیں۔ اس کے بعد ان

کی توجہ اس طرف نہیں رہی۔ غالباً اس کی وجہ یہ رہی کہ وہ ایک باشعور نقاد کی حیثیت

سے سمجھ گئے تھے کہ وہ افسانے کے جدید تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ۱۹۴۲ء کے

ایک خط میں اپنے کسی دوست کو لکھتے ہیں کہ اب ہماری اور آپ کی افسانہ نگاری کا دور

ختم ہوا۔ پچھلے چند سال کے اندر اندر جو انقلاب اس فن میں ہوا ہے اس کو سنبھالنے کے

لیے جس آزاد روی اور کھل کھیلنے کی ضرورت ہے وہ ہمیں آپ کو نصیب نہیں۔ اس سے قبل افسانہ نگاری نام تھا صرف خیال سے لذت اندوز ہونے کا، لیکن اب وہ عملی زندگی کی چیز ہے۔ پہلے صرف تصور سے کام چل جاتا تھا جس کے لیے محض فرصت درکار تھی اور اب معاملہ حقائق کا ہے جن کے لیے خاک چھانا ضروری ہے۔.....

نیاز کے ابتدائی افسانے خالص رومانی اور تاثراتی انداز کے ہیں، بعد کو انھوں نے مذہبی ریاکاری اور مولویانہ ذہنیت کی تنگ نظری کو خصوصاً موضوع گفتگو بنایا، اور ان سے سماجی اصلاح کا کام لیا۔ بعد کو ان کے افسانوں میں اصلاحی رجحان روز بروز واضح ہوتا گیا لیکن وہ بحیثیت مجموعی پریم چند کے ہم قدم نہیں؛ سجاد حیدر کے ہم نوا ہیں۔ وہ افسانے کی فنی شرائط کو اتنا ملحوظ نہیں رکھتے جتنا کہ اپنی طبیعت کی جولانی اور تحریر کی شگفتگی کو، اس لیے ان کے افسانے بعض مقامات پر بالکل انشائیے کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔“ ۴۸

مذکورہ بالا اقتباس نیاز فتح پوری کی افسانہ نگاری پر ایک جامع تبصرہ ہے لیکن یہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ نیاز کے جو افسانے اصلاحی رنگ کے حامل ہیں ان کا سروکار بھی دراصل ہندوستانی معاشرہ سے ہی رہا ہے۔

سدرشن (پنڈت بدری ناتھ)

(نومبر ۱۸۹۶ء — ۱۶ دسمبر ۱۹۶۷ء بمبئی)

سدرشن کو پریم چند کی روایت کا افسانہ نگار قرار دیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر صغیر افرام نے لکھا ہے کہ ”سدرشن نے ۱۹۱۸ء سے افسانے لکھنے شروع کیے۔“ ۴۹ لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ ان کا پہلا افسانہ ”پھول“ رسالہ ”محزن“ جنوری ۱۹۱۶ء میں شائع ہوا۔ ۱۹۳۵ء تک سدرشن کے درج ذیل افسانوی مجموعے منظر عام پر آچکے تھے:

- ۱۔ سدا بہار پھول ۱۹۲۱ء (۱۸ افسانے)
- ۲۔ بہارستان ۱۹۲۵ء (۱۶ افسانے)

۴۸۔ اردو افسانہ اور افسانہ نگار۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، اگست ۱۹۹۲ء، ص: ۲۶-۲۷

۴۹۔ اردو افسانہ ترقی پسند تحریک سے قبل۔ ڈاکٹر صغیر افرام، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۹۱ء، ص: ۶۸

۳۔ چشم و چراغ ۱۹۲۸ء (۱۶/افسانے)

۴۔ طائر خیال ۱۹۳۰ء (۱۲/افسانے)

۵۔ سولہ سنگار (۱۶/افسانے)*

سدرشن کے افسانوں میں اصلاحی رنگ نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ معاشرے میں پھیلی ہوئی برائیوں پر وہ طنز بھی کرتے ہیں۔ دیہی زندگی کے مسائل کی ترجمانی انھوں نے اپنے بیش تر افسانوں میں کی ہے لیکن شہر کے متوسط طبقے کے کردار بھی ان کے افسانوں میں چلتے پھرتے نظر آتے ہیں۔ ”سدا بہار پھول“ کے افسانوں میں ”انتقام“، ”لوہے کا دل“، ”غریب کی آہ“ اور ”انصاف کی کرسی“ قابل ذکر افسانے ہیں۔ ان افسانوں کی فضا، ماحول اور مرکزی خیال پریم چند کے افسانوں سے کافی حد تک مشابہ ہے۔ اسی طرح ”بہارستان“ میں شامل افسانہ ”تیر تھ یا ترا“ منشی پریم چند کے ”جج اکبر“ اور ”مہا تیر تھ“ سے گہری مطابقت رکھتا ہے۔ اس مجموعہ کے دیگر قابل ذکر افسانوں میں ”ایک اندھی لڑکی کی سرگزشت“، ”گناہِ عظیم“، ”سزائے اعمال“، ”شکست مجاز“، ”محبت کی موت“ اور ”فرعون کی معشوقہ“ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ ”ایک اندھی لڑکی کی سرگزشت“ میں رجنی نام کی لڑکی اپنی سرگزشت خود بیان کرتی ہے کہ تین سال کی عمر میں وہ بینائی سے محروم ہو گئی تھی۔ جب اس نے شباب کی منزلوں پر قدم رکھا تو اس کے والدین کو روز بروز اس کے مستقبل کی فکر ہوتی گئی کہ اس اندھی لڑکی کے لیے رشتہ کہاں ملے گا؟ رجنی اپنے والدین کی الجھنوں کو محسوس کر کے اکثر اُداس رہتی تھی اور اسے یہ خیال آتا تھا کہ قدرت نے اسے بینائی سے محروم کر کے اس کے ساتھ ظلم کیا ہے۔ ایک دن لالہ سیتارام نے رجنی سے خود ہی اس کا ہاتھ مانگ لیا۔ سیتارام کے والد لالہ کرتارام بیرسٹر تھے اور رجنی کے والد سے ان کی گہری دوستی تھی اسی لیے ان کے گھر والوں کا رجنی کے یہاں اکثر آنا جانا ہوتا تھا۔ رجنی کی شادی سیتارام سے ہو جاتی ہے اور ایک سال بعد قدرت نے اسے ایک خوبصورت بیٹا بھی عطا کیا۔ مگر رجنی کو اکثر یہی شکوہ رہتا ہے کہ بینائی سے محروم ہو جانے کی وجہ سے وہ اپنے شوہر اور پھول جیسے بچے کو دیکھ بھی نہیں سکتی۔ اتفاق سے سیتارام کا ایک پُرانا دوست امریکہ سے آنکھوں کا ڈاکٹر بن کر واپس آ جاتا ہے۔ اس نے رجنی کی آنکھوں کا آپریشن کیا لیکن خود رجنی کی ذرا سی بے احتیاطی کی وجہ سے اس کی آنکھوں کی روشنی چند لمحوں کے لیے آئی اور پھر ہمیشہ کے لیے چلی گئی۔ ان ہی

* ”سولہ سنگار“ کا چوتھا ایڈیشن ۱۹۳۸ء میں نکلا تھا۔ پہلے ایڈیشن کا سال اشاعت معلوم نہ ہو سکا۔

چند لمحوں میں اسے اپنے شوہر اور بچے کا دیدار نصیب ہوا تو وہ بے حد مسرور ہوئی لیکن پھر بینائی سے محروم ہو جانا اسے نہایت شاق گزرتا تھا اور اسے وہ قدرت کی ستم ظریفی سمجھتی تھی۔ آپریشن کے کچھ ہی دن بعد رجنی کے شوہر سیتارام اور بیٹے سورج پال پر چچک کا شدید حملہ ہوا اور بعد میں جب سیتارام نے اسے بتایا کہ دونوں باپ بیٹے کی شکل چچک نے اس حد تک بگاڑ دی ہے کہ دیکھ کر ڈر لگتا ہے۔ اس پر رجنی اپنے شوہر سے کہتی ہے:

”مگر میری آنکھوں میں جو تمہاری صورتیں سما چکی ہیں انہیں کون بدل سکتا ہے۔ دنیا کی نگاہوں میں تم بدل جاؤ مگر میری آنکھوں میں تم ہمیشہ ویسے ہی خوب صورت، ویسے ہی دلکش ہو۔ میں سوچتی تھی، پر ماتما نے دوسری مرتبہ میری بینائی چھین کر مجھ پر ظلم کیا ہے، مگر آج معلوم ہوا کہ اس ظلم کے پردے میں اس کا کرم چھپا تھا۔“

اس افسانے میں صبر و شکر کی تلقین خوب صورت انداز سے کی گئی ہے اور یہ تاثر ملتا ہے کہ قدرت کا کوئی بھی فیصلہ مصلحت سے خالی نہیں ہوتا۔

”گناہِ عظیم“ میں تارا نام کی ایک طوائف کی زندگی کا المیہ پیش کیا گیا ہے جس کے کوٹھے پر بنارس کے رئیس اور سفید پوش لوگ رات کی تاریکی میں آتے جاتے ہیں لیکن جب وہ تائب ہو کر گناہوں کے دلدل سے نکلنے کے لیے لالہ مہتاب رائے سے درخواست کرتی ہے کہ وہ اسے کہیں کوئی کام دلادیں تو لالہ جی اس کی مدد کرنے سے صرف اس لیے انکار کر دیتے ہیں کہ طوائف کے ساتھ ہمدردی کا معاملہ ان کی رُسوائی کا سبب بن سکتا ہے۔ حالاں کہ اسی بازاری عورت نے لالہ مہتاب رائے کو ایسے وقت میں اسپتال پہنچایا تھا جب وہ رات کے سناٹے میں شدید طور پر زخمی ہو کر سڑک کے کنارے کس پیرسی کی حالت میں پڑے ہوئے تھے۔ لالہ جی کی بے رُخی اور احسان فراموشی سے مایوس ہو کر تارا ایک دن پھر اسی زندگی کی طرف واپس لوٹ جاتی ہے۔ افسانہ نگار نے اخیر میں یہ بتایا ہے کہ: ”اسی رات مہتاب رائے نے خواب میں دیکھا کہ کوئی نورانی ہستی ان سے کہہ رہی ہے، اے گنہ گار انسان! تو نے اپنی بیوی، بہن، ماں کی محبت کو، اپنے ضمیر کو، اپنے پر ماتما کی نگاہوں میں ذلیل کیا ہے۔ تو نے اپنے چلن کو خراب کیا ہے۔ یہ سب گناہ ہیں، مگر تو نے ایک گنہ گار روح کو نیکی کی طرف آنے سے روکا ہے اور پھر اسے اسی گناہ کے جہنم میں سڑنے پر مجبور کیا ہے۔ یہ گناہ نہیں، گناہِ عظیم ہے اور یہ کبھی معاف نہ ہوگا۔“

سدرشن کے افسانوں میں ہندوستانی معاشرے کی جیتی جاگتی تصویریں نظر آتی ہیں۔ سماج کی فرسودہ رسموں کے خلاف انھوں نے آواز اٹھائی لیکن فنی نزاکتوں کو ہاتھ سے جانے نہ دیا۔

اعظم کریوی (۱۸۹۴ء — ۱۹۵۵ء)

اعظم کریوی نے ہندوستان کے دیہاتی معاشرے کو اپنے افسانے کا موضوع بنایا ہے۔ اس لحاظ سے انھیں بھی پریم چند کی روایت کا افسانہ نگار قرار دیا جاتا ہے۔ انھوں نے ۱۹۲۳ء سے افسانہ نویسی کا آغاز کیا۔ ان کا پہلا افسانہ ”انصاف یا ظلم“ رسالہ ”زمانہ“ کانپور، مئی ۱۹۲۳ء میں شائع ہوا تھا۔ اعظم کریوی کے سات افسانوی مجموعے شائع ہو چکے ہیں ان میں شیخ و برہمن، پریم کی چوڑیاں، دکھ سکھ اور انقلاب خاص طور سے مشہور ہوئے۔ ان کے اہم افسانوں میں ”مایا“ (نگار، جون ۱۹۲۳ء)، پریم کی چوڑیاں (نگار، فروری ۱۹۲۸ء)، بیگار (نگار، جون ۱۹۲۸ء)، انقلاب (نگار، مئی ۱۹۲۹ء)، گناہ کی گٹھری (نگار، دسمبر ۱۹۲۹ء)، انصاف (نگار، اگست ۱۹۳۰ء)، روپ کا نشہ (نگار، فروری ۱۹۳۱ء)، پردیسی (نگار، مارچ ۱۹۳۲ء)، لاج (نیرنگ خیال، جنوری ۱۹۳۳ء)، دھوپ چھاؤں (نیرنگ خیال، جلی نمبر، مئی جون ۱۹۳۴ء)، بگلا بھگت (ساقی، افسانہ نمبر جولائی ۱۹۳۵ء)، کنول (نیرنگ خیال، دسمبر ۱۹۳۵ء) وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔

اعظم کریوی نے دیہی معاشرے کے پس ماندہ طبقے کے مسائل کو خاص طور سے اپنے افسانوں کا محور و مرکز بنایا ہے۔ عدم مساوات، استحصال، عورتوں کے مسائل، طبقاتی کش مکش، کسانوں کی غربت اور افلاس ان کے افسانوں کے عام موضوعات ہیں لیکن وہ بڑی فنی چابکدستی کے ساتھ ان موضوعات و مسائل کو اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں۔ اخلاقی قدروں کے فروغ اور خوب صورت معاشرے کی تعمیر کا خواب ان کے افسانوں میں دکھائی دیتا ہے۔

علی عباس حسینی

(۳ فروری ۱۸۹۷ء، موضع پارہ، غازی پور — ۲۷ ستمبر ۱۹۶۹ء)

علی عباس حسینی کو بھی پریم چند ہی کی روایت کا افسانہ نگار قرار دیا جاتا ہے۔ مظفر شاہ لکھتے ہیں:

”اردو افسانے میں مقامی رنگ کی صحیح ابتدا پر پریم چند سے ہوتی ہے۔ اس کے بعد اردو افسانے میں عام طور سے یہی رنگ پھیلتا گیا اور بعد کے افسانہ نگاروں نے زیادہ اچھی فن کاری کے ساتھ اسے اپنایا۔ علی عباس حسینی بھی صفِ اوّل کے انھیں افسانہ نگاروں میں سے ہیں جنھوں نے ہندوستان کی سماجی زندگی کو بڑی خوبی کے ساتھ افسانے کی صورت میں پیش کیا ہے۔“ ۵۰

علی عباس حسینی کے نو افسانوی مجموعے منظر عام پر آ چکے ہیں۔ ان کے افسانوں کا پہلا مجموعہ ”رفیق تنہائی“ ۱۹۳۱ء میں مکتبہ دارالاشاعت لاہور سے شائع ہوا تھا۔ حسینی نے اپنا پہلا افسانہ ”پڑمردہ کلیاں“ ۱۹۱۸ء میں لکھا تھا لیکن اس کی اشاعت ماہنامہ ”زمانہ“ میں دسمبر ۱۹۲۵ء میں ہوئی۔ اس سے قبل ان کا افسانہ ”جذبِ کامل“ ماہنامہ ”زمانہ“ ہی کے ستمبر ۱۹۲۵ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ اس لحاظ سے یہی ان کا پہلا افسانہ قرار دیا گیا۔

حسینی کے افسانوں میں دیہی معاشرت کی تصویریں بھی ہیں اور شہری زندگی کے مرفقے بھی موجود ہیں۔ غربت، افلاس، طبقاتی کش مکش، توہم پرستی، فرسودہ رسم و رواج ان کے افسانوں کے خاص موضوعات ہیں۔ ۱۹۳۵ء سے قبل ان کے قابل ذکر افسانوں میں ”زود پشیمان“ (نیرنگ خیال، عید نمبر ۱۹۲۸ء)، شہید معاشرت (ماہنامہ مرقع، لکھنؤ، فروری ۱۹۲۸ء)، ماں کے دو بچے (زمانہ، مارچ ۱۹۲۸ء)، صغیر قفس (مبصر، نومبر دسمبر ۱۹۲۹ء)، کنجی (نیرنگ، ستمبر ۱۹۳۱ء)، نئی ہمسائی (یادگار، جنوری فروری ۱۹۳۲ء) اور ”میلہ گھومنی“ وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ ڈاکٹر صغیر فراہیم کے بقول:

”علی عباس حسینی کے افسانے فنی نقطہ نظر سے بھی اہم ہیں۔ ان کا طرز بیان دل کش ہے۔ زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ محاورات اور تشبیہات کا بر محل استعمال ملتا ہے..... کردار نگاری کا بھی اچھا سلیقہ رکھتے ہیں۔

..... ان کے افسانے نظریاتی اعتبار سے غریبوں، بے کسوں اور پس ماندہ طبقے کی حمایت کرتے نظر آتے ہیں۔ سماجی مسائل، سیاسی لوٹ کھسوٹ، روزمرہ زندگی کی صعوبتوں، ذلتوں، مکاریوں اور بے رحمیوں کو انھوں نے بڑے بے باکانہ انداز میں

۵۰۔ علی عباس حسینی کی افسانہ نگاری۔ مظفر شاہ، مشمولہ: ماہنامہ ”کتاب نما“، نئی دہلی، حسینی نمبر، نومبر دسمبر ۱۹۶۲ء، ص: ۲۵

پیش کیا ہے۔ ان کے افسانوں کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ اپنے دور کی ترجمانی کرتے ہوئے ہماری تہذیب اور معاشرت کے مد و جزر کی تصویریں پیش کرتے ہیں۔“ ۵۱

مجنوں گورکھ پوری (احمد صدیق)

(۱۰ مئی ۱۹۰۴ء — ۴ جون ۱۹۸۸ء کراچی)

مجنوں گورکھ پوری کو یلدرم اور نیاز فتح پوری اسکول کا افسانہ نگار قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن مغربی اثرات بھی ان کے افسانوں میں نمایاں طور پر دیکھے جاسکتے ہیں اور یہی ان کا امتیاز بھی ہے۔ مجنوں نے پہلی افسانوی تحریر ”زیدی کا حشر“ نیاز فتح پوری کے افسانہ ”شہاب کی سرگزشت“ کے رنگ میں مہدی افادی کی بڑی بیٹی جمیلہ بیگم کی تحریک پر لکھی تھی (مشمولہ: نگار، مئی جون جولائی ۱۹۲۵ء) لیکن مجنوں کے کسی افسانوی مجموعے میں اس کی شمولیت نہیں ہوئی اور اسے ناولٹ کی حیثیت سے الگ کتابی صورت میں شائع کیا گیا۔ مجنوں گورکھ پوری کا پہلا افسانہ ”گہنا“ جون ۱۹۲۶ء کے ”نگار“ میں شائع ہوا تھا۔ فراق گورکھ پوری کی تحریک پر یہ افسانہ مجنوں صاحب نے ٹامس ہارڈی کے رنگ میں لکھا تھا۔ ڈاکٹر شاہین فردوس اس افسانے کی خصوصیات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

”.....فن کے لحاظ سے یہ ایک کامیاب افسانہ تو ہے ہی، ساتھ ہی دوسری بڑی خصوصیت

اس کی یہ ہے کہ پوربی ہندوستانی ماحول و معاشرت سے یہ افسانہ پوری طرح مطابقت

رکھتا ہے۔ ہندوستانی عورتوں کی زیورات سے محبت اس افسانے کا سب سے اہم اور

بنیادی نکتہ ہے جس کی بنا پر یہ افسانہ تمام موافق اور غیر موافق حالات سے گزرتا ہوا المیہ

کی منزل پر پہنچ جاتا ہے.....“ ۵۲

اُس دور کے مجنوں گورکھ پوری کے اہم افسانوں میں ”سمن پوش“ (نگار، جولائی ۱۹۲۶ء)، حسنین کا انجام

(نگار، ستمبر ۱۹۲۶ء)، گوہر محبت (زمانہ، کان پور، اپریل ۱۹۲۷ء)، تم میرے ہو (مرقع، لکھنؤ، اپریل ۱۹۲۷ء)،

۵۱۔ اردو افسانہ ترقی پسند تحریک سے قبل۔ ڈاکٹر صغیر افرامیہم۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۱۹۹۱ء، ص: ۹۸

۵۲۔ مجنوں گورکھ پوری حیات اور ادبی خدمات۔ ڈاکٹر شاہین فردوس، ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۲۰۰۱ء، ص: ۱۰۲

حسن شاہ (نگار، اگست ۱۹۲۷ء)، جشن عروسی (نگار، ستمبر ۱۹۲۷ء)، ہتیا (نگار، نومبر ۱۹۲۷ء)، شکست بے صدا (مرقع، ستمبر ۱۹۲۸ء)، خواب و خیال (نگار، جنوری ۱۹۳۱ء) وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔

مجنوں گورکھ پوری کے افسانے عام طور پر محبت کی المنا کی کو پیش کرتے ہیں اور ان کا اختتام ٹریجڈی پر ہوتا ہے، ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش لکھتے ہیں:

”مجنوں گورکھ پوری کی رومانیت، یاسیت اور قنوطیت کی پروردہ ہے۔ اگرچہ ان کے افسانوں کا محور محبت ہے تاہم یہ محبت جلد ہی ایک دائمی غم، تکلیف اور اذیت کا روپ دھار لیتی ہے اور ان کے کرداروں کو خودکشی اور موت کے خارزار میں دھکیل دیتی ہے۔ مجنوں نے رومان اور فلسفے کی آمیزش سے اپنے افسانوں میں ایک بالکل نیا ذائقہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، پھر یہ کہ ان کے افسانوں کے کردار ہمیشہ زندگی سے فرار حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس فرار کے پیچھے ان کا مخصوص فکر و فلسفہ ایک محرک کا کردار ادا کرتا ہے۔ مجنوں کے افسانوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان میں لمحہ حال سے ماضی کی طرف پلٹنے کا میلان ملتا ہے جس سے تحیر کے عنصر کو ہمیز لگتی ہے۔ نیز ان کے افسانوی کرداروں کا ذہنی رابطہ ارواح سے جڑا ہوا ہے اور وہ انھیں اپنے تخیل کے زور پر غیر مرئی حالت سے مرئی سطح پر لے آتے ہیں۔ ”ماضی“ مجنوں کا رومانی عقبی دیار بھی ہے اور ایک مثالی دنیا بھی۔ مجنوں کے افسانوں میں حزن و یاس اور درد و کرب کی موجودگی خود اذیتی کے رویے کی غمازی بھی کرتی ہے۔ مجنوں کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کے افسانوں سے آسکر وائلڈ کی جمال پرستی اور شوپنہار اور ہارڈی کی قنوطیت بھی

ہویدا ہے..... ۵۳

پروفیسر احتشام حسین نے بھی مجنوں کے افسانوں کے سلسلے میں کچھ اسی قسم کا تبصرہ کیا ہے، لکھتے ہیں:

”..... وہ (مجنوں گورکھ پوری) صرف محبت کو مرکزی موضوع قرار دیتے ہیں۔ محبت میں جو غم اور تلخی ہے، گھٹن اور ناکامی ہے، وہ ان کا بنیادی موضوع ہے۔ ان کے افسانے کسی طرح بھی آج کی فضا میں عام مسائل سے ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتے لیکن اُس

۵۳۔ جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش۔ انجمن ترقی اردو، پاکستان، کراچی ۲۰۰۰ء، ص: ۱۳۷

وقت کسی نہ کسی حد تک یہ صورت ضرور تھی کہ گھروں کے اندر لڑکے اور لڑکیاں ایک دوسرے سے محبت کرتے تھے، خون تھوکتے تھے اور دق کا شکار ہوتے تھے اور اُن کو سوائے اس کے اور کوئی راستہ دکھائی نہ دیتا تھا کہ وہ اپنے غم کو چھپائے ہوئے دنیا سے گزر جائیں۔“ ۵۴

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مجنوں گورکھ پوری کے افسانے بھی کسی حد تک ہندوستانی معاشرے کی نمائندگی کرتے ہیں۔

”انگارے“ کی اشاعت

دسمبر ۱۹۳۲ء میں نو^(۹) افسانوں اور ایک ڈرامے کا مجموعہ ”انگارے“ نظامی پریس لکھنؤ سے شائع ہوا۔ اس میں سجاد ظہیر کے پانچ افسانے: ۱۔ نیند نہیں آتی ۲۔ جنت کی بشارت ۳۔ گرمیوں کی ایک رات ۴۔ دلاری (۵) پھر یہ ہنگامہ..... احمد علی کے دو افسانے: ۱۔ بادل نہیں آتے ۲۔ مہاوٹوں کی ایک رات، رشید جہاں کا افسانہ ”دلی کی سیر“ اور ڈراما ”پردے کے پیچھے“ اور محمود الظفر کا افسانہ ”جواں مردی“ شامل تھے۔ خلیل الرحمن اعظمی کے بقول:

”یہ افسانے دراصل اس کرب، تشنج اور جھلاہٹ کی پیداوار ہیں جو اس دور کا نوجوان بندھے نکلے اخلاقی و معاشرتی قوانین اور اس سے پیدا شدہ تلخیوں کے خلاف محسوس کر رہا تھا۔ ان افسانوں میں لب و لہجہ کہیں کہیں پھکڑ پن اور مسخرگی کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ جھوٹی مذہبیت، ریا کاری، تہذیب و شائستگی کا سوانگ، وطن پرستی اور قوم پرستی کے ڈھونگ ان سب پر ”انگارے“ کے مصنفین اپنے طنز کے تیر برساتے ہیں۔ ان افسانوں میں جوانی کا جوش اور ہر چیز کو تہس نہس کر دینے کا جذبہ ہے اور یہ جذبہ کبھی کبھی اعتدال سے اتنا آگے بڑھ جاتا ہے کہ ان کے مکالموں اور فقروں میں ابتذال اور عامیانه پن پیدا ہو جاتا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ ان افسانوں کا شدید ردِ عمل ہوا جس کے نتیجے میں یہ کتاب ضبط کر لی گئی۔ پھر بھی اس مجموعے میں سجاد ظہیر کا افسانہ ”دلاری“ ایک تعمیری

۵۴۔ نگار، کراچی۔ اصنافِ ادب نمبر، بحوالہ: اردو افسانہ اور افسانہ نگار۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی، ۱۹۸۲ء، ص: ۶۵

نقطہ نظر رکھتا ہے اور سماج میں عورت کے متعلق پہلی بار بعض ایسی پیچیدگیوں کی طرف نشان دہی کرتا ہے جسے آگے چل کر بہت سے افسانہ نگاروں نے اپنا مرکز بنایا اور نفسیاتی مطالعے اور حقائق کے اسباب و علل کا تجزیہ پیش کر کے اس اہم موضوع کو برتنے کی کوشش کی۔ احمد علی کے افسانے ”بادل نہیں آتے“ میں عریانی اور بے باکی حد سے زیادہ ہے۔ ان کا دوسرا افسانہ ”مہاوٹوں کی ایک رات“ انقلابی حقیقت نگاری کا نمونہ ہے۔ اس میں مصنف نے مفلسی اور اس کے دردناک نتائج کو سماجی اور معاشرتی مسائل سے منسلک کر کے ایک نئی راہ دکھانے کی کوشش کی ہے۔ رشید جہاں کا افسانہ ”دلی کی سیر“ عورت کی سماجی آزادی پر ایک مضمون نما کہانی ہے اور محمود الظفر کا افسانہ ”جواں مردی“ مرد کے جھوٹے پندار پر طنز ہے۔ پلاٹ سے مکمل آزادی اور باغیانہ خیالات کا اظہار سجاد ظہیر کے افسانہ ”نیند نہیں آتی“ میں ہوا ہے۔ یہ سارے افسانے فنی اعتبار سے خام ہیں لیکن ان کی اس اہمیت کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ پہلی بار ہمارے افسانہ نگاروں نے اس بند کو توڑنے کی کوشش کی جس کی وجہ سے سماج کے بہت سے اہم اور پیچیدہ مسائل ابھی تک فن کے حدود میں داخل نہیں ہوئے تھے یا ارضِ ممنوعہ قرار دیے جاتے تھے۔“ ۵۵

اسی لیے پروفیسر قمر رئیس نے ”انگارے“ کو ”اردو افسانوی ادب میں ذہنی بغاوت اور جرأت آزما تخلیقی تجربات کی دستاویز“ قرار دیا ہے۔ انگارے کی کہانیوں پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

”تکنیک کی جدت کے علاوہ ان کہانیوں میں جو کردار ہیں وہ اردو کے عام افسانوی کرداروں سے زیادہ پیچیدہ اور تہہ دار ہیں۔ ان کے وجود کے مختلف پہلوؤں کا اظہار زیادہ آزادانہ ڈھنگ سے ہوتا ہے۔ ان کے ذہن و شعور کے ایسے نادیدہ علاقوں تک ہماری رسائی ہوتی ہے جہاں اردو افسانہ کی نظر نہیں پہنچی تھی۔ اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ ان افسانوں میں جذباتیت اور ہیجانی جوش کی فراوانی ہے جس نے اکثر طنز کی صورت اختیار کر لی ہے۔ مذہب کے نام پر انسانوں کے استحصال اور ریاکار مولویوں کی باطنی خباثت کو بے نقاب کرنے کے لیے جس طرح طنز و تضحیک کا سہارا لیا گیا ہے اس میں

فکر کی گہرائی کم اور جذباتی اُبال کا عنصر زیادہ ہے۔ نوشتگی کی بعض دوسری خامیاں بھی مل جاتی ہیں تاہم اس مجموعہ میں چند کہانیاں ایسی بھی ہیں جو ان کمزوریوں سے تقریباً پاک ہیں۔ ان میں حقیقت نگاری اور فن کا ایک بلند اور نکھرا ہوا احساس ملتا ہے۔ یہ کہانیاں ہیں؛ سجاد ظہیر کی ”دلاری“ احمد علی کی ”مہاوٹوں کی ایک رات“ اور محمود الظفر کی ”جواں مردی“۔ حقیقت نگاری کا جو تصور ان کہانیوں میں نظر آتا ہے وہ تصویر پرستی اور تختی رنگینی سے پاک ہے۔ ان میں انسان کے دکھ درد اور اس کی محرومیوں اور روحانی اذیتوں سے نہ صرف گہری ہمدردی کا احساس ہوتا ہے بلکہ وہ اس ماحول اور ان حالات کے خلاف نفرت کا شدید احساس بھی پیدا کر دیتا ہے جن میں انسان بے کراں دکھوں اور محرومیوں کا شکار ہے۔“ ۵۶

انگارے کی کہانیوں میں ہندوستانی معاشرے کی بعض بھیانک تصویریں بھی موجود ہیں۔ اگرچہ اس مجموعے کے تمام افسانے فنی اعتبار سے اعلیٰ معیار کے نہیں ہیں لیکن کرداروں کے نفسیاتی مطالعے، جنسی اظہار، فرسودہ مذہبی و سماجی رسوم سے بیزاری اور سماجی حقیقت نگاری کے سلسلے میں یہ مجموعہ بعد کے افسانہ نگاروں کے لیے مشعل راہ ثابت ہوا۔

خواتین افسانہ نگار

زیر تبصرہ دور کی خواتین افسانہ نگاروں میں صفرا ہمایوں مرزا، محمدی بیگم، سیدۃ النساء عباسی بیگم، مسز عبدالقادر، نذر الباقر، خاتون اکرم، اُمۃ الوحی، حجاب امتیاز علی وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں لیکن ان میں اہم نام نذر سجاد حیدر، عباسی بیگم اور حجاب امتیاز علی کا ہے۔ قرۃ العین حیدر نے نذر الباقر (نذر سجاد حیدر) کو اردو کی پہلی خاتون افسانہ نگار قرار دیا ہے۔ لکھتی ہیں:

”منشی پریم چند سے بھی پہلے محترمہ نذر سجاد حیدر مختصر افسانے لکھ رہی تھیں۔ عورتوں میں

افسانوی ادب کی ابتدا انھوں نے ہی کی ہے۔“ ۵۷

۵۶۔ اردو میں بیسویں صدی کا افسانوی ادب۔ پروفیسر قمر رئیس، کتابی دنیا، دہلی، ۲۰۰۲ء، ص: ۱۰۹

۵۷۔ داستانِ عہدِ گل۔ قرۃ العین حیدر، مشمولہ: انتخاب مضامین بیدرم۔ مرتبہ: پروفیسر ثریا حسین، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۸۵ء، ص: ۲۳

نذر الباقتر (۱۸۹۴ء — ۱۹۶۷ء) جو شادی کے بعد نذر سجاد حیدر کے نام سے موسوم ہوئیں، قرۃ العین حیدر کی والدہ تھیں۔ مضمون نویسی اور افسانہ نگاری کا انھیں بچپن سے ہی شوق تھا۔ ان کی تحریریں رسالہ تمدن، انقلاب، زمانہ، نیرنگ خیال، الناظر وغیرہ میں شائع ہوئی تھیں۔ مشرق و مغرب کے تہذیبی امتزاج، گھریلو مسائل، عورتوں کی حالت اور اصلاح کی کوشش ان کے افسانوں میں نمایاں ہے۔ آزادی نسواں اور لڑکیوں کی تعلیم کے مسئلے پر ان کے اہم افسانوں میں ”نیرنگ“ اور ”حق بہ حق دار“ کا ذکر کیا جاتا ہے۔ مسعود رضا خاکی کے بقول نذر سجاد حیدر کے افسانوں کا موضوع مردوں کی بے راہ روی اور عورتوں کا ایثار اور وفاداری ہے۔ عصری مسائل اور عدم تعاون کی تحریک پر بھی انھوں نے کئی افسانے لکھے۔ ۵۸

عباسی بیگم* نے بھی کم و بیش ان ہی موضوعات کو اپنے افسانوں میں جگہ دی جن پر نذر سجاد حیدر نے توجہ مرکوز کی تھی۔ عباسی بیگم کا مشہور افسانہ ”گرفتار نفس“ (۱۹۱۵ء) پردے کے موضوع پر ہے۔ ”ظلم بے کساں“ اور ”دو شہزادیاں“ بھی ان کے قابل ذکر افسانے ہیں۔ اوّل الذکر افسانہ عورت کی مظلومیت اور مردوں کے تشدد کو نمایاں کرتا ہے، دوسرا افسانہ تاریخی واقعات پر مبنی ہے جس میں روحانی عناصر کی خوب صورت جھلکیاں ہیں۔

مسز عبدالقادر نے اپنے افسانوں کی بنیاد بالعموم محیر العقول واقعات پر رکھی۔ آواگون کے موضوع کو بھی انھوں نے برتنے کی کوشش کی اور ہیبت ناک قسم کے افسانے لکھے۔ ”لاشوں کا شہر“، ”آواگون“، ”راکشس“، ”رسیلا“ اسی انداز کی کہانیاں ہیں۔ مسعود رضا خاکی کے بقول مسز عبدالقادر کا افسانوی مجموعہ ”صدائے جرس“ ۱۹۳۶ء کے اواخر یا ۱۹۳۷ء کے شروع میں شائع ہوا تھا لیکن اس کے اکثر افسانے ۱۹۳۶ء سے قبل ہی لکھے جا چکے تھے۔ (محولہ بالا، ص: ۲۶۰)

حجاب امتیاز علی (۱۹۱۵ء — ۱۸ مارچ ۱۹۹۹ء) نے ناول اور افسانے کی دنیا میں کافی شہرت حاصل کی۔ ان کے افسانے پر سجاد حیدر یلدرم کی رومانیت کا اثر دکھائی دیتا ہے۔ حجاب نے پہلا افسانہ تقریباً

۵۸۔ مسعود رضا خاکی۔ اردو افسانے کا ارتقا۔ مکتبہ خیال، لاہور، اگست ۱۹۸۷ء، ص: ۲۵۵

* عباسی بیگم کا ناول ”زہرا بیگم“ اور مضامین کا مجموعہ ”گل صحرا“ بھی شائع ہو کر مقبول ہوا۔ وہ نظام حیدر آباد کے فرسٹ سکریٹری

سید محمد اسماعیل کی اہلیہ اور حجاب امتیاز علی کی والدہ تھیں۔

ساڑھے گیارہ سال کی عمر میں ’میری ناتمام محبت‘ کے عنوان سے لکھا تھا۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری کے بقول:

”ہر چند کہ یہ افسانہ حجاب امتیاز کے بالکل ابتدائی دور کی یادگار ہے، پھر بھی زبان و بیان اور فکرو فن کے جض ایسے آثار مل جاتے ہیں کہ جو حجاب کی ذات میں چھپے ہوئے ایک بہت اچھے افسانہ نگار کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔“..... ۵۹

بعض نقادوں نے ’میری ناتمام محبت‘ کے سلسلے میں حیرت کا اظہار کیا ہے کہ ساڑھے گیارہ سال کی معصوم سی لڑکی عشق و محبت جیسے نازک موضوع پر تجربے اور مشاہدے کے بغیر اس بے باکی کے ساتھ بھلا کیسے قلم اٹھا سکتی ہے؟ ڈاکٹر مجیب احمد خاں نے اس سلسلے میں دو متضاد باتیں کہی ہیں۔ اولاً ان کا قیاس ہے کہ اس افسانے میں حجاب کی ماں نے ضرور مدد کی ہوگی کیوں کہ حجاب نے اپنے مجموعہ مضامین ’’نغمات موت‘‘ (اشاعت اول: محبوب المطالع برقی پریس دہلی، ۱۹۳۲ء) میں یہ اعتراف کیا ہے کہ وہ اپنی ماں کی نامکمل نظم کو مکمل کر دیا کرتی تھیں اور ان کی ماں بھی ان کے ناتمام افسانوں کو مکمل کر دیا کرتی تھیں۔

اس کے بعد مجیب احمد خاں لکھتے ہیں:

”..... اگر ساڑھے گیارہ سال کی کم سن دوشیزہ افسانہ تحریر کرتی ہے تو اس کے جذبات و احساسات میں شوخی و رنگینی، اثر انگیزی اور معنی خیزی اس قدر پیدا نہیں ہو سکتی۔ محبت جیسے نرم و نازک اور لطیف موضوع کے لیے عمر، تجربہ، مشاہدہ اور مطالعہ بے حد ضروری ہے۔ اس افسانے کی شوخی و رنگینی اور جذبات کی گہرائی سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ افسانہ حجاب نے کم از کم اٹھارہ سال کی عمر میں تحریر کیا ہوگا۔“..... ۶۰

حجاب نے اس افسانے میں لکھا ہے کہ:

”جب بھی کوئی ناتمام محبت کی تعریف کرتا ہے تو میں شرماتی ہوں اور اس موضوع کو ٹالنے کی کوشش کرنے لگ جاتی ہوں اور میں نے دیکھا کہ مخاطب حیران ہو کر خاموش ہو جاتا ہے۔.....

ساڑھے گیارہ سال کی عمر میں بغیر کسی مشاہدے اور تجربے کے، محبت جیسے عمیق موضوع پر اتنا کچھ بے دھڑک لکھ لینا لڑکپن کی بے باکی اور حماقت کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے؟

۵۹۔ اردو افسانہ اور افسانہ نگار۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی، اگست ۱۹۸۲ء، ص: ۱۳۲

۶۰۔ حجاب امتیاز علی، فن اور شخصیت۔ ڈاکٹر مجیب احمد خاں۔ عقیف پرنٹرز دہلی، ۲۰۰۰ء، ص: ۷۱

چنانچہ میری ناتمام محبت ایک ناتجربہ کار لڑکی کے نابالغ ذہن کا تراشیدہ ایک ایسا بت ہے جس کی ساخت میں کئی جگہ خود بت تراش کی نوعمری اور جذبات کی ولولہ انگیز ناہمواری جھلکتی نظر آتی ہے یا یوں سمجھیے کہ کہیں اس بت کی آنکھیں بہت زیادہ نشلی ہو گئی ہیں تو کہیں ابرو بے حد خم دار ہو گئے ہیں۔ آج میں اپنی اس کتاب کو دیکھ کر بے ساختہ مسکرا دیتی ہوں اور پرانی یادیں نہ جانے مجھے کس خیالستان میں لے اُڑتی ہیں۔“

”میری ناتمام محبت“ اگرچہ حجاب کا اولین افسانہ ہے لیکن یہی ادبی دنیا میں ان کی شہرت کا ذریعہ بنا اور سمجھا یہ جاتا ہے کہ اس کے بعد اگر انھوں نے اور افسانے نہ بھی لکھے ہوتے تو ان کی شہرت میں کچھ کمی نہ رہتی۔ حجاب کا یہ افسانہ ان کے مجموعے میں شامل ہو کر کتاب کا نام بن گیا۔ یہ ان کا پہلا افسانوی مجموعہ (میری ناتمام محبت) ۱۹۳۳ء میں دارالاشاعت پنجاب، لاہور سے شائع ہوا۔ اس میں درج ذیل چار افسانے شامل ہیں:

(۱) میری ناتمام محبت (۲) ماہرین فن (۳) نادیدہ عاشق (۴) نارنگی کی کلیاں
حجاب کے افسانوں کا دوسرا مجموعہ ”لاش اور دوسرے ہیبت ناک افسانے“ کے نام سے ۱۹۳۳ء میں ہی شائع ہوا۔ ان کا تیسرا مجموعہ ”کونٹ الیاس کی موت اور دوسرے ہیبت ناک افسانے“ ۱۹۳۵ء میں منظر عام پر آیا۔ یہ بھی مجموعہ دارالاشاعت پنجاب، لاہور سے شائع ہوئے۔ حجاب کے افسانوی مجموعوں کی کل تعداد ۱۴ بتائی جاتی ہے لیکن مذکورہ تین مجموعے ہی ۱۹۳۵ء اور اس سے قبل کی تخلیق ہیں۔

حجاب امتیاز اردو میں رومانی افسانہ نگار کی حیثیت سے مشہور ہوئیں۔ مسعود رضا خاکی کے بقول:

”ان کے افسانے حسن و لطافت، شعر و نغمہ، رومان و رنگینی سے معمور ایک ایسی فضا پیش کرتے ہیں جس میں محو ہو کر قاری دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو جاتا ہے.....“

ان کے افسانوں میں لڑکیاں بھی ہیں اور نوجوان مرد بھی اور باوقار و شان دار بوڑھے ہیں۔ محبت بھی کی جاتی لیکن یہ محبت معصومیت کی حد تک پاک ہوتی ہے۔ نفرت یا ناپاک خواہشات کا ان کے افسانوں کی رومانی وادی میں گزر ممکن نہیں ہے۔“ ۶۱

۶۱۔ اردو افسانے کا ارتقا۔ ڈاکٹر مسعود رضا خاکی۔ مکتبہ خیال، لاہور، اگست ۱۹۸۷ء، ص ۲۶۰-۲۶۱

ڈاکٹر مجیب احمد خاں نے کچھ اسی قسم کی رائے دی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”حجاب کے افسانہ و ناول کے کردار محبت کرنے کے باوجود حالات اور اخلاقی اقدار سے

بغاوت نہیں کرتے کیوں کہ یہ اقدار بھی انھیں عزیز ہیں۔“..... ۶۲

حجاب نے رومانی اور ہیبت ناک دونوں طرح کے افسانے لکھے۔ ان کے افسانوں میں ہندوستانی فضا اور ماحول کا عکس پوری طرح جلوہ گر ہے۔ ہندوستانی معاشرہ کی فرسودہ رسوم و قیود سے بیزاری اور بغاوت کا رجحان بھی ان کے افسانوں میں دکھائی دیتا ہے۔ منظر نگاری اور فضا آفرینی سے بھی انھیں گہری دلچسپی ہے۔ ان کے افسانوں میں ہندوستان کے قدرتی مناظر کی بھی خوب صورت تصویریں دیکھنے کو ملتی ہیں۔

گذشتہ اوراق میں جن افسانہ نگاروں کا قدرے تفصیل سے ذکر کیا گیا ان کے علاوہ بھی اردو کے بہت سے ایسے قلم کاروں کا ایک مجمل تذکرہ ضروری ہے جو ۱۹۳۵ء تک اردو کے افسانوی افق پر نمودار ہو چکے تھے۔ ان میں سے کچھ افسانہ نگار تو تخلیقی شعور کی کمی یا اپنی کم نویسی کے سبب سے ماضی کے دھندلکے میں چلے گئے لیکن اس فہرست میں چند ایسے اہم نام بھی شامل ہیں جنھوں نے آئندہ اپنا تخلیقی سفر جاری رکھا اور ۱۹۳۵ء کے بعد اردو افسانہ کی دنیا میں مشہور و مقبول ہوئے۔ درج ذیل افسانہ نگاروں کا ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے:

حکیم احمد شجاع: (پہلا افسانہ: ”اندھا دیوتا“ مشمولہ حسن کی قیمت (۱۹۱۳ء سے ۱۹۲۰ء تک کے افسانے دارالاشاعت پنجاب، لاہور ۱۹۲۲ء)

حامد اللہ افسر: (دو مجموعے: ۱۔ چار چاند، میرٹھ ۱۹۱۷ء۔ ڈالی کا جوگ، الہ آباد ۱۹۲۷ء)
اوپندر ناتھ اشک: (پہلا مجموعہ: نورتن (۵ افسانے)، کٹیا، بک ڈپو، جالندھر ۱۹۳۰ء (۲) عورت کی فطرت، چمن بک ڈپو، لاہور ۱۹۳۳ء، (۳) کچھ ہنسی نہیں ہے اور دیگر افسانے۔ انڈین پریس، الہ آباد ۱۹۳۰ء (۴) نفس (۱۳ افسانے) منتخبہ کرشن چندر۔ محبوب المطالع دہلی ۱۹۳۳ء۔

حیات اللہ انصاری: (پہلا افسانہ: بڈھا سود خوار، جامعہ، جون ۱۹۳۰ء)

عزیز احمد: (پہلا افسانہ: باغبان، مجلہ عثمانیہ، جلد چہارم شمارہ: اول، ۱۳۴۰/ف/۱۹۳۱ء)

۶۲۔ حجاب امتیاز علی، فن اور شخصیت۔ ڈاکٹر مجیب احمد خاں۔ عقیف پرنٹرز دہلی، ۲۰۰۰ء، ص: ۷۶۔

محمد مجیب: (پہلا افسانہ: باغی، جامعہ، فروری ۱۹۲۶ء۔ مجموعہ: کیمیا گر اور دوسرے افسانے، مکتبہ جامعہ دہلی، ۱۹۳۲ء)

غلام عباس: (پہلا افسانہ: مجسمہ، مشمولہ ”کارواں“ سال نامہ ۱۹۳۳ء)
 جلیل قدوائی: (افسانوی مجموعے: (۱) سیرگل (طبع زاد و مترجمہ افسانے)، مسلم یونیورسٹی پریس، علی گڑھ ۱۹۲۷ء، (۲) اصنام خیالی۔ علی گڑھ، ۱۹۳۳ء
 اختر حسین رائے پوری: (پہلا افسانہ: زبان بے زبانی، نگار، مارچ ۱۹۳۴ء)

شوکت تھانوی: (پہلا مزاحیہ افسانہ: سودیشی ریل، مشمولہ: نیرنگ خیال، لاہور سالنامہ ۱۹۳۰ء۔ مزاحیہ افسانوں کا پہلا مجموعہ: موج تبسم، نسیم بک ڈپو، لکھنؤ ۱۹۳۲ء، (۲) بحر تبسم، ۱۹۳۲ء)
 ایم اسلم: (چند اہم افسانے: شہید وفا (نیرنگ خیال، عید نمبر ۱۹۲۷ء)، خون کارنگ (مخزن، لاہور، اکتوبر ۱۹۲۸ء)، نوروز (نیرنگ خیال، اپریل ۱۹۲۹ء)، سکھ کی نیند (ساقی، جولائی ۱۹۳۰ء)، شادی کا چاند (نیرنگ، دہلی، ستمبر ۱۹۳۰ء)، دوست (ادبی دنیا، اکتوبر ۱۹۳۰ء)، بے نام و نشان (ادبی دنیا، جولائی ۱۹۳۰ء)، دو آنسو (نیرنگ، دہلی، ستمبر ۱۹۳۰ء)، پھولوں کا ہار (نیرنگ، اپریل ۱۹۳۱ء)، کبھی کی بات (ساقی، افسانہ نمبر ۱۹۳۱ء)، مچھلی کا شکار (ساقی، ستمبر ۱۹۳۱ء)، اچھوت (نیرنگ خیال، عید نمبر ۱۹۳۲ء)، چگاڈ (نیرنگ خیال، خاص نمبر ۱۹۳۳ء)، تفسیر حیات (ساقی، افسانہ نمبر ۱۹۳۵ء)، فسوں آزادی (ساقی، ستمبر ۱۹۳۵ء)۔

سید عابد علی: (چند افسانے: فریب حسن (نگار، اکتوبر ۱۹۲۳ء)، طلسم (پیانہ، ستمبر ۱۹۲۴ء)، مخبر (ہزار داستان، نومبر ۱۹۲۴ء)، سوئے اتفاق (ہزار داستان، نومبر ۱۹۲۵ء)، محبت کی ایک شام (ہزار داستان، نومبر ۱۹۲۵ء)، ایک دن (ادبی دنیا، نومبر ۱۹۲۹ء)، شجر عشق (ادبی دنیا، دسمبر ۱۹۲۹ء)، شام (ادبی دنیا، جنوری ۱۹۳۰ء)، مسافر (ادبی دنیا، فروری ۱۹۳۰ء)، شکاری (ادبی دنیا، اپریل ۱۹۳۰ء)، دنیا کا باشندہ (ادبی دنیا، جون ۱۹۳۰ء)، ثبوت (ادبی دنیا، جولائی ۱۹۳۰ء)، صحت (ادبی دنیا، نومبر ۱۹۳۰ء)، تسلسل (ادبی دنیا، جنوری ۱۹۳۱ء)، ساقی کا انجام (ادبی دنیا، فروری ۱۹۳۱ء)، داغِ ناتمام (ادبی دنیا، جون ۱۹۳۳ء)

حکیم یوسف حسن: (نیرنگ خیال کے مختلف شماروں میں درج ذیل افسانے شائع ہو چکے تھے: ستارہ صبح (اکتوبر ۱۹۲۵ء)، ابا (جون ۱۹۲۶ء)، عورت کا تحفہ (ستمبر ۱۹۲۶ء)، بچے کی قیمت (اکتوبر ۱۹۲۶ء)، زادِ سفر (دسمبر ۱۹۲۶ء)، تیموری ہیرا (جنوری ۱۹۲۷ء)، کالا علم (مارچ اپریل ۱۹۲۷ء)، خواجہ سرا (سالنامہ ۱۹۲۸ء)، سوشیلا کا خط (مئی ۱۹۳۵ء)

ان افسانہ نگاروں کے علاوہ ذیل میں کچھ ایسے نام بھی پیش کیے جاتے ہیں جن کے افسانے اس دور کے رسالوں میں کبھی کبھی شائع ہوئے:

میر حسن ناز	انجام بخیر	ہزار داستان	جون ۱۹۲۳ء
سید ابو محمد ثاقب کانپوری	انتظار	ہمایوں	جون ۱۹۲۳ء
عاشق حسین بٹالوی	شہید تغافل	ہمایوں	اپریل ۱۹۲۳ء
امیر حسن نازکی	ہرمن	ہمایوں	دسمبر ۱۹۲۳ء
تنویر میرٹھی	خود فراموش	ہزار داستان	نومبر ۱۹۲۳ء
علیم الدین سالک	پھولوں کی سیر	نیرنگ خیال	فروری ۱۹۲۵ء
ابورشید سالک	فنون لطیفہ	نیرنگ خیال	جولائی ۱۹۲۶ء
بدر الدین بدر	لذتِ گناہ	نیرنگ خیال	جولائی ۱۹۲۶ء
حسن یار جنگ	آخری ملاقات	نیرنگ خیال	اگست ۱۹۲۶ء
راجہ غلام احمد	تلافی	نیرنگ خیال	اکتوبر ۱۹۲۶ء
راجہ غلام احمد	داستانِ غم	نیرنگ خیال	عید نمبر ۱۹۲۶ء
ریاض حسین	اعجازِ محبت	نیرنگ خیال	عید نمبر ۱۹۲۶ء
صوفی غلام مصطفی تبسم	شعلہٴ عشق	نیرنگ خیال	عید نمبر ۱۹۲۶ء
محمد دین تاثیر	تین مسافر	نیرنگ خیال	مئی ۱۹۲۶ء
محمود بریلوی	تسخیر حسن	نیرنگ خیال	دسمبر ۱۹۲۶ء
ایم سلیم نید وروی	جعلی ہنڈیاں	نیرنگ خیال	فروری ۱۹۲۷ء
ایم سلیم نید وروی	سچی فطرت	نیرنگ خیال	نومبر ۱۹۲۷ء

تہذیب فاطمہ عباسی	ناگوں کا دیوتا	نیرنگ خیال	مارچ اپریل ۱۹۲۷ء
رضیہ ناصرہ	سودائے خام	عصمت	نومبر ۱۹۲۷ء
ریاض حسین	فیروزہ	نیرنگ خیال	اکتوبر ۱۹۲۷ء
سلطانہ سعید	تارا	نیرنگ خیال	مارچ ۱۹۲۷ء
عظمت النساء	پاؤں کی زنجیر	عصمت	اگست ۱۹۲۷ء
امتیاز علی عرشی	حسن خون آشام	نیرنگ	خاص نمبر ۱۹۲۸ء
اکبر حیدری	باپ کی محبت	نیرنگ	جنوری ۱۹۲۸ء
ام الحکیمہ مریم	جوہر شرافت	عصمت	جون ۱۹۲۸ء
چودھری محمد رمضان	تین دھمکیاں	نیرنگ خیال	سالنامہ ۱۹۲۸ء
حسن عزیز جاوید	نشیب و فراز	عالم گیر	خاص نمبر ۱۹۲۸ء
عبد الشکور	سلیم کی سرگزشت	علی گڑھ میگزین	۱۹۲۸ء
مرزا فدا علی خنجر لکھنوی	ملکہ بحر	نیرنگ، دہلی	خاص نمبر ۱۹۲۸ء
ابن السبیل	چھوت چھات	ادبی دنیا	ستمبر ۱۹۲۹ء
اختر سجانی بیتاب	صدی ایجاد	ادبی دنیا	نومبر ۱۹۲۹ء
آفتاب احمد خاں	پریم کی صبح	عالم گیر	سالنامہ ۱۹۲۹ء
انیس احمد رضوی	فریب قسمت	علی گڑھ میگزین	جنوری فروری ۱۹۲۹ء
باسط بسوانی	تعطیل	عالم گیر	مارچ ۱۹۲۹ء
تاجور نجیب آبادی	پامال انجام	ادبی دنیا	مئی ۱۹۲۹ء
جواد حیدر	انصاف	ادبی دنیا	دسمبر ۱۹۲۹ء
حامد علی خاں	جوگن	ہمایوں	جولائی ۱۹۲۹ء
حسن عزیز جاوید	صلح	عالم گیر	اپریل مئی ۱۹۲۹ء
حسن عزیز جاوید	پیمان	عالم گیر	سالنامہ ۱۹۲۹ء
حنیف ہاشمی	اولین محبت	ادبی دنیا	اگست ۱۹۲۹ء

خلیل منگمری	کانتی	نیرنگ خیال	ستمبر ۱۹۲۹ء
زاہد القادری	مہارانی راج کنور	نئی روشنی	ستمبر ۱۹۲۹ء
سراج الدین احمد	چاندی کی کان	ہمایوں	اپریل ۱۹۲۹ء
سراج الدین احمد	ستارہ	ہمایوں	جولائی ۱۹۲۹ء
سید تمکین کاظمی	فریبِ محبت	ادبی دنیا	اکتوبر ۱۹۲۹ء
سید ضیا احمد	غروِ حسن کی شکست	نگار	مئی ۱۹۲۹ء
سید ممتاز اشرف قادری	نیند کا غلبہ	ہمایوں	نومبر ۱۹۲۹ء
سید نعیم الحق	پہلا پیار	نیرنگ خیال	اگست ۱۹۲۹ء
شا کرناطقی	نغمہ روح	عالم گیر	سالنامہ ۱۹۲۹ء
شاہ عبدالرحمن سیوانی	دونچے	نیرنگ خیال	جون ۱۹۲۹ء
صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	قسمت	ادبی دنیا	اگست ۱۹۲۹ء
ظفر قریشی دہلوی	پُر اسرار مریض	نئی روشنی	نومبر ۱۹۲۹ء
عبدالشکور	شکیلہ کا انجام	نئی روشنی	اکتوبر ۱۹۲۹ء
محشر عابدی	دو آنسو	ہمایوں	جون ۱۹۲۹ء
محشر عابدی	پرستارِ محبت	نگار	جولائی ۱۹۲۹ء
مسعود علی ذوقی	آہو	نگار	فروری ۱۹۲۹ء
مسعود علی ذوقی	خودکشی	نگار	جون ۱۹۲۹ء
امیر حسن ناز	وطن	ہمایوں	اپریل ۱۹۳۰ء
برج موہن دتاتریہ کیفی	پارہتی دیوی	نیرنگ	جولائی ۱۹۳۰ء
تنویر قریشی حیدر آبادی	شہرت	ادبی دنیا	جنوری ۱۹۳۰ء
تنویر قریشی حیدر آبادی	مرمریں مجسمہ	ادبی دنیا	جولائی ۱۹۳۰ء
توفیق حسن مستطی	ہم خیال احباب	ادبی دنیا	مئی ۱۹۳۰ء
جالب دہلوی	گلاب کنور	نیرنگ خیال	سالنامہ ۱۹۳۰ء

حامد علی خاں	دیوار پر چہرہ	ادبی دنیا	جنوری ۱۹۳۰ء
حمیدالظفر احمد	سزا و جزا	ادبی دنیا	اکتوبر ۱۹۳۰ء
حنیف ہاشمی	لالہ کوہ	نیرنگ خیال	ستمبر ۱۹۳۰ء
رؤف علی	محمودہ کی داستان	نئی روشنی	مارچ ۱۹۳۰ء
زابد القادری	پاک دامن رقاصہ	نئی روشنی	مارچ ۱۹۳۰ء
زبیدہ خاتون	محبت کی جوگن	نئی روشنی	اپریل ۱۹۳۰ء
زبیدہ خاتون	اشکوں کی آرزوئیں	نئی روشنی	جولائی ۱۹۳۰ء
سجاد حیدر اعظمی	کملادیوی	نئی روشنی	اپریل ۱۹۳۰ء
سید شمس الہدیٰ	مینار کا سایہ	ادبی دنیا	مارچ ۱۹۳۰ء
سید محفوظ الحق جامعی	مرآت	ادبی دنیا	فروری ۱۹۳۰ء
سید نصیر احمد	شہرت	ادبی دنیا	جون ۱۹۳۰ء
سید نصیر احمد	انقلاب	ادبی دنیا	اگست ۱۹۳۰ء
شاہد احمد دہلوی	قتل	ساقی	جولائی ۱۹۳۰ء
ظفر قریشی دہلوی	دو گداگر	نیرنگ خیال	ستمبر ۱۹۳۰ء
عاشق حسین بٹالوی	زندگی	ہمایوں	جنوری ۱۹۳۰ء
عشرت رحمانی	حکومت کا نشہ	نیرنگ دہلی	ستمبر ۱۹۳۰ء
محمد دین تاثیر	دوہری شرط	نیرنگ خیال	عید نمبر ۱۹۳۰ء
وقار انبالوی	چکر	ادبی دنیا	اگست ۱۹۳۰ء
آفتاب احمد خاں	آوازِ غیب	ادبی دنیا	جنوری ۱۹۳۱ء
جی ایم خاں	ایثارِ زندگی	ادبی دنیا	اپریل ۱۹۳۱ء
چودھری محمد رمضان	روح کا پیغام	نیرنگ خیال	سالنامہ ۱۹۳۱ء
چودھری محمد طفیل نیر	زن مرید	عالم گیر	خاص نمبر ۱۹۳۱ء
حمیدالظفر احمد	اتفاقات	ادبی دنیا	مارچ ۱۹۳۱ء

خلیل احمد بہاری	خونِ آرزو	نقاش	جون ۱۹۳۱ء
خلیل منگمری	شکست	نیرنگ خیال	مئی ۱۹۳۱ء
خواجہ غلام السیدین	دُکھیا ری ماں	ساقی	جولائی ۱۹۳۱ء
رئیس احمد جعفری	ایشار	نگار	جون ۱۹۳۱ء
زین العابدین	پرانا فرش	ادبی دنیا	مارچ ۱۹۳۱ء
سید ابن الحسن فکر	سیاہ موتی	ادبی دنیا	جولائی ۱۹۳۱ء
سید خیرات علی زیدی	تحفہ	نیرنگ خیال	اپریل ۱۹۳۱ء
سید خیرات علی زیدی	چچی کا خط	ادبی دنیا	فروری ۱۹۳۱ء
سید شبیر حسن قیس	محبتِ وطن	عالم گیر	فروری مارچ ۱۹۳۱ء
سید فرید جعفری	شوہا	نگار	اپریل ۱۹۳۱ء
شا کرناطقی کان پوری	شکستِ توبہ	عالم گیر	خاص نمبر ۱۹۳۱ء
شاہد احمد دہلوی	پیکرِ آتشیں	ساقی	جولائی ۱۹۳۱ء
مسعود حسن دانا پوری	بھوت	ادبی دنیا	اکتوبر ۱۹۳۱ء
اسد انصاری	انجامِ حیات	گرہستی	اگست ۱۹۳۲ء
آسی رام نگری	تار گھر کی لڑکی	یادگار	دسمبر ۱۹۳۲ء
نصرت رعنا	احساسِ جفا	گرہستی	عورت نمبر ۱۹۳۲ء
ایم زبیر احمد	فتح	نگار	ستمبر ۱۹۳۲ء
آفتاب حسن	مالتی	علی گڑھ میگزین	سالنامہ ۱۹۳۲ء
بابا جیون داس	معصوم بیوہ	گرہستی	اگست ۱۹۳۲ء
جنار دھن پرشاد	بڑی بھوجائی	گرہستی	افسانہ نمبر ۱۹۳۲ء
حافظ رام نگری	تبادلہ	ادبی دنیا	جولائی ۱۹۳۲ء
حقیقت رائے پروانہ	زہرہ	گرہستی	اگست ۱۹۳۲ء
سید ابن الحسن فکر	ریشم کا دھاگا	ادبی دنیا	نوروز نمبر ۱۹۳۲ء

شیورانی دیوی	بارات	نیرنگ خیال	جون ۱۹۳۲ء
صوفی صفوة اللہ بیگ	میرا ہم سفر	ادبی دنیا	ستمبر ۱۹۳۲ء
فیاض محمود	زبیدہ	ہمایوں	جولائی ۱۹۳۲ء
قاضی سید احمد	جاپانی ڈپٹی	ادبی دنیا	نومبر ۱۹۳۲ء
لطیف الرحمن	ارتقا	ہمایوں	اپریل ۱۹۳۲ء
محمد اجمل بیگ دہلوی	پریم کی جیت	ادبی دنیا	نومبر ۱۹۳۲ء
مرزا شرافت اللہ بیگ	آبِ بقا	نیرنگ خیال	عید نمبر ۱۹۳۲ء
نور لدھیانوی	خوب صورت موت	گرہستی	اگست ۱۹۳۲ء
واقفہ سلطانہ نگرانی	خونِ حسرت	نیرنگ، دہلی	اکتوبر ۱۹۳۲ء
یوسف بخاری	خدمت سے عظمت	ادبی دنیا	ستمبر ۱۹۳۲ء
عبدالرزاق ملیح آبادی	شاعر کا غصہ	ادبی دنیا	اپریل مئی ۱۹۳۲ء
ابو محمد امام الدین	معلمہ	ادبی دنیا	جولائی ۱۹۳۳ء
احتشام حسین رضوی	ایثار	نگار	دسمبر ۱۹۳۳ء
اسرار احمد آزاد	بد معاش	یادگار	اکتوبر ۱۹۳۳ء
امیر اللہ آسی رام نگری	تبادلہ	ادبی دنیا	جولائی ۱۹۳۳ء
حفیظ حیدر آبادی	غریب کی بیٹی	گرہستی	اگست ۱۹۳۳ء
دھرم ویر کوہلی	حد سے زیادہ محتاط	گرہستی	روزگار نمبر ۱۹۳۳ء
سعادت اللہ خاں	دستک	نیرنگ خیال	سالنامہ ۱۹۳۳ء
سیاح سنائی	کشکول	گرہستی	اگست ۱۹۳۳ء
سید بادشاہ حسن آروی	عورت کا تلون	ادبی دنیا	اگست ۱۹۳۳ء
سید شریف الحسن آروی	غلطی	ادبی دنیا	اگست ۱۹۳۳ء
سید وقار عظیم	خون کی چاہت	نیرنگ خیال	جولائی اگست ۱۹۳۳ء
شبیر مارہروی	مایا	یادگار	مارچ ۱۹۳۳ء

صادق الخیری	جل کماری	نیرنگ خیال	جنوری ۱۹۳۳ء
صلاح الدین قریشی	ناہینا	یادگار	اکتوبر ۱۹۳۲ء
عشرت رحمانی	محبت وطن کی عید	نیرنگ، دہلی	فروری ۱۹۳۳ء
مشیر احمد علوی	آواگون	نیرنگ خیال	سالنامہ ۱۹۳۳ء
احتشام حسین رضوی	رجوتی	نگار	جون ۱۹۳۲ء
احمد نواز ترین	ایک عربی کنیز	نیرنگ خیال	مارچ ۱۹۳۲ء
اسرار احمد آزاد	انتقام	یادگار	جولائی ۱۹۳۲ء
امیر اللہ آسی رام نگری	دو تصویریں	ادبی دنیا	اکتوبر ۱۹۳۲ء
ناظم میرٹھی	طوفان جذبات	ادبی دنیا	مارچ ۱۹۳۲ء
برج موہن دتاتریہ کیفی	ایک لاوارث لاش	نیرنگ	اگست ۱۹۳۲ء
تمنائی	دوزخ	نگار	ستمبر ۱۹۳۲ء
تمنائی	نفرت	ادبی دنیا	اکتوبر ۱۹۳۲ء
حسیب نفیسی	ایک دکھیاری لڑکی	نگار	جولائی ۱۹۳۲ء
خلیل منگمری	خالد کا شاہکار	نیرنگ خیال	اپریل ۱۹۳۲ء
روشن نکودری	کمرہ نمبر ۱۳	ادبی دنیا	مئی ۱۹۳۲ء
ساغر نظامی	ماؤں کو آخری سلام	نیرنگ خیال	اگست ۱۹۳۲ء
سید فرید جعفری	پجارن	نیرنگ خیال	مارچ ۱۹۳۲ء
سید محمد عسکری طباطبائی	افسانہ گو	نیرنگ خیال	سالنامہ ۱۹۳۲ء
سید وقار عظیم	حسن کی قیمت	نیرنگ خیال	مارچ ۱۹۳۲ء
صادق الخیری	انتقام کی رات	ادبی دنیا	جولائی ۱۹۳۲ء
وحشی آروی	گل فروش	نیرنگ خیال	فروری ۱۹۳۲ء
اختر اورینوی	کام	ندیم	بہار نمبر ۱۹۳۵ء
آغا عبد الحمید	حرف آغاز	ادبی دنیا	سالنامہ ۱۹۳۵ء

خان شاطر لکھنوی تیسرا خون عالم گیر خاص نمبر ۱۹۳۵ء
 وقار انبالوی سوت کی انٹی ادبی دنیا سالنامہ ۱۹۳۵ء

مجموعی تبصرہ

اردو افسانے کے آغاز و ارتقا کے اس جائزے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ۱۹۳۵ء تک آتے آتے اردو افسانہ موضوعات اور فنی پیش کش کے لحاظ سے ارتقا کے مختلف مدارج طے کر چکا تھا۔ پروفیسر قمر رئیس کے بقول: ”پریم چند کی روایت اردو کے افسانوی ادب میں بنیادی روایت کا درجہ رکھتی ہے۔“ (اردو میں بیسویں صدی کا افسانوی ادب۔ پروفیسر قمر رئیس، کتابی دنیا، دہلی ۲۰۰۴ء، ص: ۸۱)

یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن پریم چند سے قبل راشد الخیری، علی محمود، حکیم یوسف حسن، سلطان حیدر جوش وغیرہ کے بعض افسانے اپنے عہد کے آشوب، غربت و افلاس، محرومی و مایوسی، شکست خوردگی اور مظلومیت کے ایسے مرقعے ہیں جو ہندوستانی معاشرہ کی سچی تصویر معلوم ہوتے ہیں۔ پریم چند نے بھی ہندوستان کے دیہی عوام کی غربت اور افلاس کا نقشہ کھینچا ہے اور ہندوستانی معاشرے کے تمام پہلوؤں کو زندہ اور متحرک صورت میں پیش کر دیا ہے۔ خود پریم چند کے تخلیقی سفر میں بھی کئی موڑ اور منزلیں آئی ہیں۔ ۱۹۰۷ء سے ۱۹۱۷ء تک کا دور پریم چند کے افسانوی سفر کا پہلا دور قرار دیا جاتا ہے۔ اس عرصے میں پریم چند کی حصہ اول و دوم کی کہانیاں سامنے آئیں جن میں اصلاحی تحریکوں کا اثر نمایاں ہے۔ حقیقت نگاری اور اصلاح پسندی کا رجحان اس دور کے افسانوں میں واضح طور پر محسوس کیا جاسکتا ہے۔ حریت پسندی اور وطن دوستی کے جذبے سے بھی وہ سرشار نظر آتے ہیں۔ دوسرے دور (۱۹۱۸ء سے ۱۹۳۰ء تک) میں پریم چند چالیسی، خواب و خیال، فردوس خیال، پریم چالیسی وغیرہ کی کہانیاں سامنے آئی ہیں۔ اس دور میں اصلاحی نقطہ نظر کے بجائے سماجی اور اقتصادی نظام میں بنیادی تبدیلیوں کی ضرورت کا بھی انھیں شدت سے احساس ہوا اور سیاسی شعور کی جھلک بھی ان کے افسانوں میں دکھائی دینے لگی۔ پریم چند کی روایت کو سدرشن، اعظم کرپوی، علی عباس حسینی وغیرہ افسانہ نگاروں نے اس انداز سے آگے بڑھایا کہ ان کی اپنی انفرادیت بھی قائم رہی اور زندگی کے نئے نئے گوشے ان کے افسانوں میں تخلیقی قوت کے ساتھ منظر عام پر آتے گئے۔ ۱۹۲۸ء کے آس پاس محمد مجیب، حیات اللہ انصاری، جلیل قدوائی، خواجہ منظور حسین وغیرہ نے چیخوف، ٹالسٹائی اور ترگنیف کی

کہانیوں کو اردو کے قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی لیکن اس زمانے میں روسی، فرانسیسی، انگریزی اور ترکی زبانوں سے جو کہانیاں اردو میں منتقل کی جا رہی تھیں ان میں بھی افرادِ قصہ، ماحول اور واقعات کو ہندوستانی رنگ اور ماحول میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی۔

پریم چند کی روایت کے برعکس اردو افسانے میں رومانیت کا رجحان بھی سامنے آیا۔ اس قبیل کے افسانہ نگاروں میں سجاد حیدر یلدرم، نیاز فتح پوری، لطیف الدین احمد، مجنوں گورکھ پوری کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ اس رجحان کے سب سے بڑے علم بردار سجاد حیدر یلدرم تھے۔ رومانیت اور تخیل پرستی کے رجحان سے اردو افسانے میں دو بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اول یہ کہ حقیقت نگاری کے رجحان نے افسانے میں جو عام تلخی، مایوسی اور حزن و ملال کی کیفیت پیدا کر دی تھی اس کے اثرات اور ان کی شدت کسی حد تک کم ہو گئی۔ دوسرے یہ کہ افسانے میں سحر آفرینی کا رنگ نمایاں ہوا اور زبان و بیان کے لحاظ سے ایک دلکش فضا کا احساس ہونے لگا۔ یلدرم نے طنزیہ، مزاحیہ، تاثراتی اور انشائیہ نما افسانے لکھے۔ غیر افسانوی نثر کے لوازم اور تکنیک کو بھی اپنے افسانوں میں برتنے کی کوشش کی، مثلاً خطوط کی تکنیک میں کئی افسانے لکھے۔ شاعرانہ نثر لکھی۔ تشبیہ، استعارہ، پیکر تراشی اور تجسیم کو اپنے اسلوب کا حصہ بنایا۔ مثلاً خیالستان (ص: ۱۹) کے یہ جملے دیکھیے:

”..... اُس وقت پھول جھک جھک کے سلام کرتے تھے اور ایک دوسرے سے مل کر گویا

تالیاں بجاتے، بنفشہ اس کے پاؤں چومنے اور روندے جانے کی تمنا سے راستے میں

آپڑتا تھا۔“

یہ ایک الگ حقیقت ہے کہ جو افسانہ نگار رومانیت کے زیر اثر اپنی تخلیقات پیش کر رہے تھے انہیں بعد میں یہ احساس ہونے لگا کہ ان کے افسانوں میں تخیل کی نزاکت اور سحر آفرینی کے باوجود زندگی کی حرارت اور توانائی مفقود ہے۔ اس حقیقت کا اعتراف لطیف الدین احمد اور نیاز فتح پوری دونوں نے کیا ہے۔

۱۹۳۲ء میں ”انگارے“ کی اشاعت سے اردو افسانے میں ایک نیا موڑ آیا۔ سجاد ظہیر کے بقول اس

مجموعے کی کہانیوں میں ”سماجی رجعت پرستی اور دقیانوسیت کے خلاف غصہ اور ہیجان کا بے باکانہ اظہار تھا۔“ اس مجموعے سے متعلق قمر رئیس کا یہ تبصرہ بڑی جامعیت کا حامل ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”..... انگارے“ کی کہانیوں میں وہ تمام اہم رجحانات پوشیدہ تھے جو بعد میں ہمارے

نئے افسانے میں زیادہ مہارت فن اور امتیازی حسن کے ساتھ ظاہر ہوئے۔ مثال کے

طور پر جنسی نفسیات اور تجربات کا بے لاگ حقیقت پسندانہ بیان جس نے بعد عصمت چنتائی، عزیز احمد، حسن عسکری اور دوسرے افسانہ نگاروں کی کہانیوں میلان کی صورت اختیار کر لی، اس کے ابتدائی نقوش اسی مجموعے میں ملتے ہیں۔ اسی طرح شعور کی رواں تکنیک کے دوسرے کامیاب تجربے جو بعد میں قرۃ العین، ممتاز شیریں اور کرشن چندر کی کہانیوں میں سامنے آئے، اولاً اسی مجموعے میں متعارف ہوئے تھے۔ متوسط طبقے کے مسلم گھرانوں کی زندگی اور ذہنی الجھنوں کی مصوری، گھریلو جزئیات کا بیان اور اس طبقے کی عورتوں کی زبان، محاوروں اور فقروں کو کہانی کی زبان میں داخل کرنا عام طور پر عصمت کا کارنامہ سمجھا جاتا ہے جس کی تقلید بعد میں دوسری افسانہ نگار خواتین نے کی لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس رجحان کا آغاز بھی ”انگارے“ میں شامل احمد علی اور رشید جہاں کی کہانیوں سے ہوتا ہے جن میں دلی اور یوپی کے متوسط گھرانوں کے مرقعے ان ہی کی زبان میں کھینچے گئے ہیں۔ اسی طرح اُس انقلابی فکر اور سماجی حقیقت نگاری کا نقش اول بھی اس مجموعے کی کہانیوں میں تلاش کیا جاسکتا ہے جس کی نمائندگی بعد میں کرشن چندر، بیدی، احمد ندیم قاسمی، سہیل عظیم آبادی، اختر حسین رائے پوری اور دوسرے افسانہ نگاروں نے کی۔ اگر یہ کہا جائے تو شاید بے جا نہ ہوگا کہ ”انگارے“ کی اشاعت ہی ترقی پسند تحریک کی بشارت اور اس کا پہلا غیر رسمی اعلان نامہ تھی..... موضوع، مواد اور فن کے نئے تجربے، تخلیقی اظہار کے ان بے شمار نئے سانچوں کی جستجو کی علامت تھے جسے ترقی پسند افسانہ نگاروں کے ہاتھوں نقطہ کمال تک پہنچنا تھا۔.....“ (اردو میں بیسویں صدی کا

افسانوی ادب۔ پروفیسر قمر رئیس، کتابی دنیا، دہلی ۲۰۰۴ء، ص: ۱۱۱-۱۱۲)

”انگارے“ کی اشاعت کے بعد سے اردو افسانہ میں موضوع، تکنیک اور اسلوب کی سطح پر نمایاں تبدیلی نظر آنے لگی۔ علی عباس حسینی کا مشہور افسانہ ”میلہ گھومنی“ اور پریم چند کا افسانہ ”نئی بیوی“ (۱۹۳۳ء) اسی تبدیلی کے غماز ہیں۔ ڈاکٹر گلہت ریحانہ خاں نے صحیح لکھا ہے کہ:

”..... انگارے کے اثرات دور رس ثابت ہوئے اور ہر دور میں لکھنے والے صوری یا

معنوی کسی نہ کسی حیثیت سے ان اثرات کو اپناتے رہے۔ ”انگارے“ نے اردو کے

افسانوی ادب کو داخلی و خارجی حقیقت و واقعیت نگاری دی جو آج بھی برقرار ہے۔ اس طرز پر ”شعلے“ کے علاوہ اختر حسین رائے پوری کی ”محبت و نفرت“، علی سردار جعفری کی ”منزل“، احمد علی کی ”ہماری گلی“ اور رشید جہاں کی ”عورت اور دوسرے افسانے“ قابل ذکر ہیں۔.....“ ۶۳

پریم چند نے ”کفن“ (مطبوعہ رسالہ، جامعہ، دہلی۔ دسمبر ۱۹۳۵ء) جیسا شاہکار بھی اس کے بعد ہی تخلیق کیا۔ یہ افسانہ اردو کے افسانوی ادب میں ایک نئے دور کی بشارت ثابت ہوا۔ ترقی پسند تحریک کا آغاز بھی اس کے بعد ہی ہوا جس سے اردو افسانے کے لیے مزید نئی راہیں ہموار ہوئیں۔ قمر رئیس نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ:

”..... اردو میں مختصر افسانہ کا آغاز ہی ادب میں زندگی یا حقیقت کی تفسیر و ترجمانی کے رجحان کا مظہر تھا۔“ ۶۴

اس لحاظ سے یہ کہنا بھی شاید غلط نہ ہو کہ ہندوستانی معاشرے کے اہم معاملات و مسائل اور معاشرتی زندگی کی مکمل تصویر اردو افسانہ میں ہی دیکھی جاسکتی ہے۔ مذکورہ دور (آغاز تا ۱۹۳۵ء) کے افسانے بھی اس قسم کی رنگارنگ تصویروں سے خالی نہیں ہیں۔



۶۳۔ اردو مختصر افسانہ: فنی و تکنیکی مطالعہ۔ ڈاکٹر نگہت ریحانہ خاں، کلاسیکل پرنٹرس، دہلی، ۶ نومبر ۱۹۸۶ء، ص: ۶۳-۶۵

۶۴۔ اردو میں بیسویں صدی کا افسانوی ادب۔ پروفیسر قمر رئیس، کتابی دنیا، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص: ۳۱

باب چہارم

اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرت کی پیش کش

(۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک)

- (۱) سرمایہ دارانہ نظام سے بیزاری اور اشتراکی رجحانات کا فروغ
- (۲) طبقاتی کش مکش
- (۳) جدید تعلیم، معاشرتی اقدار میں تبدیلی اور شہری زندگی کے مسائل
- (۴) جنسی رجحانات اور فحش نگاری
- (۵) دوسری جنگ عظیم کے اثرات
- (۶) قحط بنگال
- (۷) دیہی معاشرہ اور عوام کا استحصال
- (۸) تقسیم ملک، فسادات اور ہجرت کے مسائل
- (۹) عورتوں کے مسائل

اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرت کی پیش کش

۱۹۳۶ء تک اردو افسانہ موضوعات کی وسعت اور زبان و بیان کے لحاظ سے ارتقا کی ان منزلوں کو طے کر چکا تھا کہ ہندوستانی معاشرے میں فی زمانہ رونما ہونے والے چھوٹے بڑے واقعات یا کسی موضوع اور مسئلے کو قلمی نزاکتوں کی پاسداری کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتا تھا۔ عہد زیر بحث (۱۹۳۶ء-۱۹۶۰ء) میں جو افسانہ نگار ابھر کر سامنے آئے ان کی تخلیقات کے مطالعے سے یہ بات بخوبی واضح ہو سکتی ہے اور اس مطالعے کی روشنی میں یہ اندازہ لگانا بھی مشکل نہ ہوگا کہ ہندوستانی معاشرے کی ترجمانی کے سلسلے میں اردو کے افسانوی ادب کی کیا اہمیت ہے اور ہمارے افسانہ نگاروں کا اس معاملے میں کیا رول رہا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ زیر بحث دور کے قابل ذکر افسانہ نگاروں کی ایک فہرست بھی یہاں پیش کر دی جائے:

ابراہیم جلیس (۱۹۲۵ء — ۱۹۷۷ء)

ابوالفضل صدیقی (۱۹۰۸ء — ۱۹۸۷ء)

احمد ندیم قاسمی (۱۹۱۶ء — ۲۰۰۶ء)

اختر انصاری (۱۹۰۹ء — ۱۹۸۸ء)

اختر اورینوی (۱۹۱۰ء — ۱۹۷۷ء)

اختر حسین رائے پوری (۱۹۱۲ء — ۱۹۹۲ء)

اعظم کریوی (۱۸۹۸ء — ۱۹۵۴ء)

اوپندر ناتھ اشک (۱۹۱۰ء — ۱۹۹۶ء)

ایم اسلم (۱۸۸۵ء — ۱۹۸۳ء)

بلونت سنگھ (۱۹۲۰ء — ۱۹۸۶ء)

جمیلہ ہاشمی (۱۹۲۹ء — ۱۹۸۸ء)

حیات اللہ انصاری (— ۱۹۱۲ء)

خواجہ احمد عباس (۱۹۱۴ء — ۱۹۸۷ء)

(۱۹۱۴ء — ۱۹۸۷ء)	خواجہ احمد عباس
(۱۹۰۸ء — ۲۰۰۳ء)	دیوندر ستیا رتھی
(۱۹۱۵ء — ۱۹۸۴ء)	راجندر سنگھ بیدی
(۱۹۲۳ء — ۱۹۹۶ء)	رام لعل
(— ۱۹۳۱ء)	ستیا پال آنند
(۱۹۱۲ء — ۱۹۵۵ء)	سعادت حسن منٹو
(۱۹۱۱ء — ۱۹۷۹ء)	سہیل عظیم آبادی
(۱۹۱۶ء — ۱۹۹۰ء)	سید انور
(۱۹۱۳ء — ۱۹۸۸ء)	صالحہ عابد حسین
	صدیقہ بیگم سیوہاری
(۱۹۱۳ء — ۱۹۷۸ء)	عزیز احمد
(۱۹۱۵ء — ۱۹۹۱ء)	عصمت چغتائی
(۱۹۰۹ء — ۱۹۸۲ء)	غلام عباس
(۱۹۲۷ء — ۲۰۰۷ء)	قرۃ العین حیدر
(۱۹۱۳ء — ۱۹۷۷ء)	کرشن چندر
(۱۹۳۰ء — ۱۹۹۴ء)	کلام حیدری
(۱۹۲۱ء — ۱۹۷۸ء)	محمد حسن عسکری
(— ۱۹۰۵ء)	ممتاز مفتی
(— ۱۹۱۴ء)	میرزا ادیب

مندرجہ بالا فہرست کے سلسلے میں بھی چند باتوں کی نشان دہی ضروری معلوم ہوتی ہے:

(۱) اس فہرست میں ان افسانہ نگاروں کو تو شامل کیا گیا ہے جن کا تعلق اب پاکستان سے ہے لیکن غیر منقسم ہندوستان میں انھوں نے جو افسانوی ادب تخلیق کیا تھا، ہمارا مطالعہ ان ہی تخلیقات تک محدود رہے گا۔

(۲) ان افسانہ نگاروں کو اس فہرست میں شامل نہیں کیا گیا ہے جو ۱۹۴۷ء کے بعد پاکستان کے افق پر طلوع ہوئے۔

(۳) وہ ہندوستانی افسانہ نگار جو تقسیم ملک کے بعد پاکستان چلے گئے، ان کے نام اس فہرست میں شامل ہیں لیکن ۱۹۴۷ء تک انھوں نے جو افسانے لکھے تھے وہی افسانے خصوصاً اس باب میں زیر بحث آئیں گے۔ البتہ پاکستان میں لکھے گئے ان چند اہم افسانوں کا ذیلی اور ضمنی طور پر ذکر ہو سکتا ہے جو مشترک موضوعات مثلاً فسادات اور ہجرت کے سلسلے میں لکھے گئے کیوں کہ ان موضوعات کا تعلق دونوں ملکوں سے رہا ہے۔

۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرے کی عکاسی کا جہاں تک معاملہ ہے اس سلسلے میں گذشتہ ابواب کو تاریخی پس منظر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ ”انگارے“ (۱۹۳۲ء) اور پریم چند کا افسانہ ”کفن“ (مشمولہ: جامعہ، دسمبر ۱۹۳۵ء) کی اشاعت کے بعد اردو افسانہ ایسے دور میں داخل ہوا جب ترقی پسند ادبی تحریک کے زیر اثر حیات اللہ انصاری، کرشن چندر، منٹو، بیدی، عصمت چغتائی، اُپندر ناتھ اشک، اختر انصاری، اختر اورینوی، احمد ندیم قاسمی، دیوندر ستیا رتھی، بلونت سنگھ، خواجہ احمد عباس، اختر حسین رائے پوری وغیرہ نے نئے انداز کے افسانے لکھے۔ اس دور کے افسانہ نگاروں کے فن پر تبصرہ کرتے ہوئے وقار عظیم نے لکھا ہے:

”ہمارے اچھے افسانہ نگار اب ہندوستان کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کے صحیح مصوّر اور ترجمان بن کر ادبی دنیا میں آئے ہیں۔“

کچھ افسانہ نگاروں نے دیہاتوں کو غور سے دیکھا ہے اور انھیں دیہاتوں کی زندگی ان کے افسانوں میں ہنستی کھیلتی یا تڑپتی تلملاتی دکھائی دیتی ہے لیکن دیہات دیہات میں بھی فرق ہے۔ کسی نے صرف یوپی کے دیہات دیکھے ہیں کسی نے پنجاب کے، کسی نے بنگال اور بہار کے اور کسی نے سارے ہندوستان کے اور اسی لیے ان افسانوں میں دیہات تو ہے لیکن ہر ایک کے یہاں صرف وہی دیہات ہے جو اس کا دیکھا ہوا ہے۔ احمد ندیم قاسمی، اختر اورینوی، حیات اللہ انصاری اور دیوندر ستیا رتھی کے افسانوں کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ سمندروں سے بھی زیادہ وسیع ہندوستان کی سرزمین میں

بکھرے ہوئے دیہاتوں کے مسئلے ایک ہوتے ہوئے بھی آپس میں دوسرے سے کتنے مختلف ہیں۔

پھر شہروں کی زندگی بمبئی کی، دہلی کی، لاہور کی، لکھنؤ کی۔ مختلف افسانہ نگاروں نے الگ الگ شہروں کو دیکھا ہے اور اپنے افسانوں میں ہمیں یہاں کی بے پایاں اور لامحدود زندگی کی سیر کرائی ہے۔..... ہم نے کشمیر کی سیر کی ہے لیکن اب تک اسے اتنی اچھی طرح نہیں دیکھ سکے تھے جیسے اب کرشن چندر کے افسانوں کو پڑھ کر۔

زندگی دیہات اور شہر میں محصور نہیں ہے۔ دیہاتوں اور شہروں کے رہنے والوں میں بھی اونچے نیچے اور اوسط طبقے ہیں۔ ان اونچے نیچے اور اوسط طبقوں میں سے بھی ہر ایک کی کئی کئی تہیں ہیں، ایک دوسرے کے اوپر۔ اور ان میں ہر ایک کی زندگی، اس کے چھوٹے بڑے مسئلے، ان کے خیالات، ان کی نفسیات، پھر ہر طبقے کے مرد عورتیں اور بچے، ہر ایک کے رہنے سہنے اور سوچنے کا طرز ایک دوسرے سے مختلف۔ ان ان گنت طبقوں اور ان گنت قسم کے انسانوں کی ذہنی اور جسمانی تصویریں ہمیں حیات اللہ انصاری، راجندر سنگھ بیدی، عصمت چغتائی کے افسانوں میں ملتی ہیں۔^۱

ترقی پسند تحریک کے آغاز اور ۱۹۴۷ء تک کے افسانوی ادب کے سلسلے میں احتشام حسین لکھتے ہیں:

”سماجی انتشار، قومی اتحاد، سیاسی بے چارگی، طبقاتی استحصال، امن کی خواہش، غربت اور افلاس، متوسط طبقے کی اخلاقی اقدار کا کھوکھلا پن، محبت پر پابندی، بیکاری، جنسی گھٹن، ایثار اور قربانی کی لگن، خاندانی زندگی کی ابتری اور ایسے ہی دوسرے موضوعات سیکڑوں شکلوں میں افسانے بنے۔....“^۲

لیکن ان موضوعات کے پہلو بہ پہلو ہندوستانی زندگی کے نئے نئے مسائل بھی افسانوں کا حصہ بنتے گئے۔ اس لحاظ سے ۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرے کی تصویر درج ذیل موضوعات کے حوالے سے پیش کی جاسکتی ہے:

۱۔ نیا افسانہ۔ وقار عظیم۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۷۷ء، ص: ۷۷-۷۸

۲۔ عکس اور آئینے۔ سید احتشام حسین، لکھنؤ، ۱۹۶۲ء، ص: ۱۰۳-۱۰۴

- (۱) سرمایہ دارانہ نظام سے بغاوت اور اشتراکی رجحانات کا فروغ
- (۲) طبقاتی کش مکش
- (۳) جدید تعلیم، معاشرتی اقدار میں تبدیلی اور شہری زندگی کے مسائل
- (۴) جنسی رجحانات اور فحش نگاری
- (۵) دوسری جنگ عظیم کے اثرات
- (۶) قحط بنگال
- (۷) دیہی معاشرہ اور عوام کا استحصال
- (۸) تقسیم ملک، فسادات اور ہجرت کے مسائل
- (۹) عورتوں کے مسائل



۱۔ سرمایہ دارانہ نظام سے بیزاری اور اشتراکی رجحانات کا فروغ

زمینداروں، مہاجنوں، ساہوکاروں اور حکومت کے نمائندوں نے دیہات کے سیدھے سادے کسانوں اور بھولے بھالے ہندوستانی عوام کے ساتھ جو ظلم اور استحصال کا رویہ اختیار کر رکھا تھا اس کی عکاسی فنتی پریم چند اور ان کے معاصر افسانہ نگاروں کی کہانیوں میں ملتی ہے اور جا بجا اس کے خلاف بے اطمینانی، خاموش احتجاج یا رد عمل کی صورتیں بھی مختلف روپ میں نظر آتی ہیں۔ افسانہ ”کفن“ کے گھیسو اور مادھو کی بے جسی اور کاہلی کو بھی اسی رد عمل کا فطری نتیجہ کہا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش کا خیال ہے کہ:

”اردو افسانے میں معاشی و معاشرتی رجحان کو فروغ، ترقی پسند افسانہ کے ذریعہ ہی حاصل ہوا تھا۔ اگرچہ افسانے کے ابتدائی دور میں معاشرتی و اخلاقی اصلاح اور مثالیت پسندی کا زاویہ نظر فعال رہا تھا مگر جس بڑے پیمانے پر معاشی و معاشرتی پہلوؤں کو ترقی پسند افسانے کی وساطت سے نمایاں کیا گیا اس کی مثال اس سے قبل اردو ادب میں اور کہیں نظر نہیں آتی۔ پریم چند نے اگرچہ معاشرتی مسائل پر توجہ دی اور بالخصوص دیہی معاشرے کے مسائل کو منظر عام پر لانے کی کامیاب کوششیں کیں مگر ان کا مجموعی رویہ ظلم اور نا انصافی کے خلاف باغیانہ جذبات کو بیدار کرنے کے بجائے ایثار، برداشت، صبر و ضبط، ہمدردی اور قربانی کے ذریعے ناموافق حالات سے سمجھوتہ کرنے یا ان میں سدھار لانے کی طرف تھا۔ اس رویہ کے عقب میں مہاتما گاندھی کی عدم تشدد کی حکمت عملی بھی کارفرما تھی۔ تاہم ”کفن“ میں پریم چند نے جس طریقے سے استحصال زدہ زندگی کا منظر نامہ پیش کیا ہے اور مفلوک الحال طبقے کی اخلاقی اور نفسیاتی صورت حال کی جس انداز میں تصویر کشی کی ہے وہ انھیں ترقی پسند افسانہ کا پیش رو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔“^{۳۱}

۳۱ جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی ۲۰۰۰ء، ص: ۱۷۷

اس سے قبل کے اردو کے ادبی سرمایے پر نگاہ ڈالی جائے تو یہ بات صاف طور پر نظر آتی ہے کہ سماج کے دبے کچلے عوام کی زندگی، ان کے دکھ درد کا تذکرہ یا ان کے استحصال کا ذکر اردو ادب میں دور دور تک دکھائی نہیں دیتا۔ ترقی پسندوں نے اسی لیے ہمارے کلاسیکی ادبی سرمایے کو مسترد کرنے یا اسے نگاہ کم سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔

اردو میں مرزا اسد اللہ خاں غالب ہی غالباً پہلے قلم کار ہیں جنہوں نے عام آدمیوں کے دکھ درد کو اپنے ایک خط میں جگہ دی ہے۔ لکھتے ہیں:

”..... قلندری و آزر دگی و ایثار و کرم کے جو دواعی میرے خالق نے مجھ میں بھر دیے ہیں،

بہ قدر ہزار ایک ظہور میں نہ آئے..... نہ وہ دستگاہ کہ ایک عالم کا میزبان بن جاؤں اگر تمام

عالم میں نہ ہو سکے، نہ سہی، جس شہر میں رہوں اُس شہر میں تو بھوکا ننگا نظر نہ آئے۔“

غالب کے بعض ناقدین نے ان کے اس خیال کو بھوکے ننگے لوگوں سے ہمدردی کے بجائے اسے غالب کی انسانیت پر محمول کیا ہے لیکن غالب نے ایک اور خط میں یہ ظاہر کیا ہے کہ وہ کسی کو بھیک مانگتے نہیں دیکھ سکتے۔ غالب کے بعد سجاد حیدر یلدرم دوسرے ادیب ہیں جنہوں نے انیسویں صدی کے اخیر میں ناول نویسی پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا تھا کہ: ”ہمارے سب ہیر و شاہ زادے اور نواب زادے ہوتے ہیں، اردو میں غربت کا نقشہ کھینچنا جانا ابھی باقی ہے۔“

ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش کے بقول:

”ہر چند کہ معاشی و معاشرتی کروٹوں کی پیش کش کا سلسلہ ترقی پسند تحریک سے قبل بھی

موجود تھا تاہم اسے ترقی پسند تحریک ہی نے پوری قوت کے ساتھ پیش کیا اور اس کے

غیر فعال ہو جانے کے بعد بھی یہ چلتا رہا اور اب بھی لباس بدل بدل کر اپنا اظہار

کرتا ہے۔ چونکہ انسان بنیادی طور پر ایک سماجی حیوان "Social Animal"

۴۔ مکتوب غالب بنام علاء الدین احمد خاں علانی مورخہ ۱۳ فروری ۱۸۶۵ء، مضمونہ غالب کے خطوط، جلد اول، مرتبہ: خلیق انجم،

غالب انسٹی ٹیوٹ۔ نئی دہلی ۱۹۹۳ء، ص: ۴۱۷

۵۔ بحوالہ شہاب الدین ثاقب۔ مضمون: ”ادب اور زندگی“، پر ایک نظر۔ محسن ۱۹۹۷ء، محسن الملک ہال میگزین، علی گڑھ مسلم

یونیورسٹی، علی گڑھ، ص: ۳۲

ہے لہذا معاشرتی تقاضوں اور معاشی مسائل سے وہ کبھی خود کو کاٹ کر الگ تھلگ نہیں رکھ سکتا۔.....“^۶

لیکن ۱۹۳۶ء میں ترقی پسند ادبی تحریک کے آغاز سے اردو شعروادب میں کارل مارکس اور لینن کے خیالات کی صدائے بازگشت ایک منظم اور توانا انداز کے ساتھ سنائی دینے لگی، اردو افسانے میں یہ آواز بہت دور تک پھیلتی گئی۔ ڈاکٹر وزیر آغا لکھتے ہیں:

”ترقی پسند تحریک ایک خالصتاً مادی تحریک تھی جس کا مقصد روحانی بالیدگی کا حصول نہیں بلکہ معاشی انصاف کے لیے زمین ہموار کرنا تھا۔ اس مقصد کے لیے ترقی پسند تحریک ان تمام فرسودہ اور رجعت پسند عناصر کے استحصال پر بضد تھی جو ترقی پسند معاشرے کی تشکیل میں مزاحم ہوتے ہیں اور استحصال کی فضا کو قائم رکھنے کے لیے اپنا سارا زور صرف کر دیتے ہیں۔ ترقی پسند تحریک کا اصل مقصد سماجی انجماد کو توڑ کر فرد کو صدیوں پرانے اور ظالم استحصالی نظام سے نجات دلانا تھا تاکہ وہ ایک آزاد اور باعزت شہری کی طرح بسر اوقات کر سکے۔ یوں دیکھیے تو ترقی پسند تحریک بنیادی طور پر ایک اخلاقی تحریک بھی تھی مگر اس کا اخلاقی نظام کسی خاص مذہبی نظام کے حوالے سے نہیں بلکہ مجموعی انسانی اقدار کے حوالے سے مرتب ہوا تھا۔ اصولی طور پر اس تحریک کا تعلق سیاست اور معیشت ہی کے ساتھ قائم ہونا چاہیے تھا کیوں کہ جس میدان میں یہ تحریک سرگرم رہنا چاہتی تھی وہ اس عقبی دیار سے خاصا دور تھا۔ جہاں ہونے اور نہ ہونے کی کیفیت سدا مسلط رہتی ہے اور جہاں سے تخلیقی ادب کے سوتے پھوٹتے ہیں۔.....“^۷

ترقی پسند تحریک کے بنیاد گزاروں میں اختر حسین رائے پوری کا نام اہمیت کا حامل ہے۔ اس تحریک کے آغاز سے ایک سال قبل ہی ان کا مشہور مقالہ ”ادب اور زندگی“ جولائی ۱۹۳۵ء میں انجمن ترقی اردو کے

۶۔ جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش، ص: ۱۸۲

۷۔ بیسویں صدی کی ادبی تحریکیں۔ پاکستانی ادب (تنقید پانچویں جلد) ۱۹۸۲ء جنوری، فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج راولپنڈی، ص: ۳۶۰-۳۶۱، بحوالہ جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی

۲۰۰۰ء، ص: ۱۷۳-۱۷۴

رسالہ ”اردو“ میں شائع ہو چکا تھا اور یہ بھی ان کے ہندی مضمون ”ساہتیہ اور کرائی“ (ادب اور انقلاب) مطبوعہ ماہنامہ ”وشو امتر“ کلکتہ (مطبوعہ اپریل ۱۹۳۳ء) کی توسیعی شکل تھا۔ بعد میں یہ مقالہ ان کے تنقیدی مضامین کے مجموعہ ”ادب اور انقلاب“ میں بھی شامل ہوا۔ اس کے بعد اختر حسین رائے پوری کے دو افسانوی مجموعے ”محبت اور نفرت“ (اردو اکیڈمی سندھ، کراچی ۱۹۳۸ء) اور ”زندگی کا میلہ“ (اردو اکیڈمی سندھ، کراچی ۱۹۴۷ء) بھی شائع ہوئے۔ ”محبت اور نفرت“ کے دیباچے میں وہ یہ خیال ظاہر کیے بغیر نہ رہ سکے کہ:

”جب میں اپنے آس پاس اندھے بھکاریوں، نگلی طوائفوں اور فاقہ کش مزدوروں کا انبوہ دیکھتا ہوں اور جب ان کی فریاد کو اخلاق کی بلند بانگ اذان سرمایہ داروں کے پیروں تلے روندنے لگتی ہے تو میں ہرگز چپ نہیں رہ سکتا۔“^۵

اور واقعی انھوں نے ظلم و استبداد کے خلاف اپنے افسانوں میں آواز اٹھائی اور امیری اور غربی کے درمیان حائل خلیج کو پاٹنے کی کوشش اور آرزو میں بھی مبتلا رہے، باوجودیکہ ان کے ابتدائی دور کے افسانے رومانی فضا سے معمور ہیں۔ وقار عظیم لکھتے ہیں:

”اختر حسین رائے پوری کے افسانوں کا مجموعہ ”محبت اور نفرت“ اردو میں اس بات کی نمایاں مثال ہے کہ کس طرح بدلتا ہوا زمانہ اور فن کا بدلتا ہوا مذاق، قدیم کو جدید اور پرانے کو نیا بنا دیتا ہے۔ کتاب کے پہلے حصے ”محبت“ کے افسانے رنگین تخیل میں ڈوبے ہوئے منشور شعر ہیں۔ ان میں خلوص اور شدتِ احساس ہے، فکر کی گہرائی ہے اور فکر نے جو کچھ سوچا ہے اور احساس نے جو کچھ محسوس کیا ہے اسے طرز کی رنگینوں نے سرگوشیوں اور اشاروں میں کہا ہے.....

لیکن اس مجموعے کے وہ افسانے جو نفرت کی گود میں پلے ہیں ان سے بالکل مختلف ہیں۔ یہاں ظلم اور مظلومیت کی کشاکش ہے۔ اندھے بھکاری ہیں، نگلی طوائفیں ہیں، فاقہ کش مزدور ہیں۔ سرمایہ ہے اور ان کے پیروں تلے روندی ہوئی غربی ہے۔ ان افسانوں میں زندگی اپنے اصل روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ یہاں آکر شاعری کم ہو جاتی ہے

^۵ محبت اور نفرت۔ اختر حسین رائے پوری، دیباچہ، ص: ۶

اور احساس کی شدت تخیل کو سرگرداں پھرانے کی بجائے، درد بھری زندگی کے مرکز پر لا کر کھڑا کرتی ہے اور افسانہ نگار کو انسان کی ابدی مظلومیت میں صرف ہندوستان کی مظلومی اور گھناؤنے پن کی تصویریں نظر آتی ہیں اور ان تصویروں میں ہم کبھی انسان کو سڑکوں پر روٹی کے ایک ٹکڑے کے لیے لڑتے ہوئے دیکھتے ہیں، کبھی ایک پیسے کے لیے نمازیوں کے آگے سجدہ کرتے، کبھی مشینیں کارخانوں میں انسان پر ہنستی ہیں اور کہیں چند ٹکوں کے لیے نسوانیت بکتی ہے اور اسی لیے وہ کسی ایسی دنیا کے تصور کے لیے بے قرار نظر آتا ہے جس میں آقا اور غلام، زمین دار اور کسان کا فرق باقی نہ رہے۔.....“^۹

علی عباس حسینی نے بھی اپنے بعض افسانوں مثلاً ”آم کا پھل“ (۱۹۲۹ء)، ”کیا کیا جائے“ (۱۹۳۸ء) اور ”بھوک“ میں سرمایہ داری کے نظام سے نفرت کا اظہار کیا ہے۔ یہ تینوں افسانے خلیل الرحمن اعظمی کے بقول: ”انقلابی حقیقت کے نمونے ہیں جہاں حسینی جدید ترقی پسند افسانہ نگاروں کی صف میں آگئے ہیں.....“^{۱۰} اسی طرح حسینی کے افسانے ”سو بیگھے“ (مشمولہ ”رفیق تہائی“، ۱۹۴۲ء)، ”جھبو کا ہیرو“ (مشمولہ ”میلہ گھومنی“)، ”گونگا ہری“ (مشمولہ ”باسی پھول“، ۱۹۳۹ء) سرمایہ دارانہ نظام اور جاگیر داری کے خلاف لکھے گئے ہیں۔ ”گونگا ہری“ کا ایک کردار بلند آواز میں کہتا ہے:

”ٹھا کر صاحب! شودر اور چھتری، اچھوت اور چھوت سب پر میشر ہی کے بنائے ہوئے

ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ ان میں سے ایک صدیوں کا مظلوم ہے اور دوسرا صدیوں کا

ظالم۔ ایک کمزور تھا، دوسرے نے دبا لیا۔ اب اس صدی میں زور ظلم نہیں چلنے کا۔“

اس بات سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ زمانے کے تغیر کے ساتھ ساتھ جو نئے طبقاتی شعور اور جمہوری فکر کا احساس سماج کے ہر طبقے میں عام ہو رہا تھا اس کا اظہار بھی حسینی نے اپنے کرداروں کے مکالموں کے ذریعہ کیا ہے۔ حسینی کے یہاں سرمایہ دار طبقے اور زمینداروں سے نفرت کی وجہ مزدوروں اور کسانوں کا معاشی استحصال ہی نہیں بلکہ ان گھروں کی عورتوں کا جسمانی اور روحانی استحصال بھی ہے۔ افسانہ ”انتقام“ میں سکھیا کا شوہر گاؤں کے زمیندار کے ذریعہ اپنی بیوی کے اسی جسمانی استحصال کے خلاف جادو ٹونا اور سفلی عمل پر

۹ نیا افسانہ۔ وقار عظیم، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۷۷ء، ص ۶۹-۷۰

۱۰ اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک۔ خلیل الرحمن اعظمی۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۸۴ء، ص ۱۸۲

آماده ہو جاتا ہے اور اپنے اس انتقامی کاروائی اور زمیندار کی زیادتی کا بھاگ دہل اعلان بھی کرتا پھرتا ہے۔ اس کی یہ ہمت اور جرأت مندانہ اقدام اس ماحول میں قابل حیرت ہی نہیں لائق ستائش بھی ہے۔ عزیز احمد کا افسانہ ”رومۃ الکبریٰ کی ایک شام“ کا پلاٹ اگرچہ تاریخی واقعات سے تیار کیا گیا ہے لیکن اس میں بھی اشتراکی خیالات کی جھلک دیکھنے کو ملتی ہے۔ افسانے کا آخری اقتباس دیکھیے:

”جون کا مہینہ پھر آیا۔ جون ۱۹۴۴ء کا۔ رومۃ الکبریٰ اس عارضی جرمن صوبے کا دارالخلافہ جسے اطالیہ کہتے تھے، ہمیشہ ہمیشہ کے لیے پیاسا وے نت سیا سے بلند ہونے والی اس آواز سے محروم ہو چکا ہے جس نے کوچ سے پہلے پل جلا دیے تھے جو کہتی تھی کہ امن کی بنیاد بعض قوموں کی بلندی، بعض کی پستی، بعض کی حاکی اور بعض کی محکومی پر ہے۔“

”اب کس کی حاکی اور کس کی محکومی پر؟“ جرمن قبضے کے زمانے میں فاشسطی ایک دوسرے سے پوچھتے ہوں گے۔

ممکن ہے اس خاک سے ایک نیا رومۃ الکبریٰ پیدا ہو، ایک نیا تمدن پیدا ہو جس میں بلندی اور پستی کے بجائے تمام انسانوں کی برابری کا تخیل پرورش پائے کیوں کہ رومۃ الکبریٰ لا زوال ہے، لافانی ہے..... قسطنطنیہ کی طرح، بغداد کی طرح، دہلی کی طرح، پیکن کی طرح۔“

عزیز احمد کے افسانے ”پوشمالن“ میں اشتراکی خیالات کے ساتھ ساتھ مزدوروں کو اپنی اہمیت کا احساس ہے۔ افسانے میں بتایا گیا ہے کہ ڈاکٹر قربان حسین رات کے ڈیڑھ بجے تک کروٹیں بدلتے رہے لیکن انھیں نیند نہ آئی، اس کی وجہ یہ تھی کہ:

”کسی نامعلوم سبب سے ان کے تمام ملازمین نے تنخواہ کی زیادتی کا مطالبہ کیا تھا۔ وہ اسپتال سے تھکے ماندے آئے تھے کہ انھیں ایک محضر ملا جس پر تمام ملازمین کے دستخط یا انگٹھوں کے نشان تھے۔ اس محضر نے ڈاکٹر صاحب موصوف تک یہ خبر پہنچانا چاہی تھی کہ تقریباً چار سال سے دنیا میں ایک عالم گیر جنگ چھڑی ہوئی ہے جس کی وجہ سے اشیاء بہت گراں ہیں۔ یا تو سب نوکروں کی تنخواہ میں اضافہ کیا جائے یا سب کو اجازت دی جائے کہ

۱۔ رومۃ الکبریٰ کی ایک شام۔ مثنوی: عزیز احمد کے افسانے۔ مرتبہ سلیمان اطہر جاوید، ص: ۲۵۹-۲۶۰

ان کی نوکری چھوڑ کے اور فوج یا متعلقہ کارخانہ جات میں بھرتی ہو کے سرکار عالی یا سرکار

عظمت مدار سے رزق یا موت طلب کریں۔“^{۱۲}

اسی طرح افسانہ ”زون“ (مشمولہ ”قصہ ناتمام“ ۱۹۴۵ء) میں ایک فرنگی سیاح کشمیر کے خطرناک درّوں کے راستے سے گزرتا ہے۔ عزیز احمد لکھتے ہیں: ”ابھی تک میک نائر نے کارل مارکس کو نہیں پڑھا تھا لیکن مسکرا کے اس نے محسوس کیا کہ یہ مال سے لدے ہوئے قافلے ان خطرناک درّوں سے ہمیشہ انسانوں اور جانوروں کی قربانیاں کرتے ہوئے گزرتے رہیں گے۔ ہمیشہ کا نشان، مرد اور بدخشاں کے کاریگر ملک التجاروں کے لیے قالین اور ریشم بُنتے رہیں گے اور جو چیزیں وہ اپنی محنت سے بنا کر ایک سکتے میں بیچیں گے وہ سری نگر میں دس سکّوں میں، کلکتہ میں بیس سکّوں میں اور لندن میں سو سکّوں میں بکتی رہے گی۔“^{۱۳} اشتراکی

خیالات عزیز احمد کے افسانہ ”جادو کا پہاڑ“ میں بھی آئے ہیں۔ افسانے کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

”خدا نے انسان کو اپنی صورت کے مطابق بنایا۔ خدا نے انسان کو دنیا میں اپنا خلیفہ بنایا اور

انسان نے انسان کو بندر بنایا، کتا بنایا، خنزیر بنایا، بیل بنایا، گدھا بنایا۔ ایک انسان دوسرے کو

”اُلو کا پٹھا“ اور ”گدھا“ کہہ کے خوش ہوتا ہے اور وہ جو اُلو کا پٹھا یا گدھا کہا جاتا ہے،

براقوامانتا ہے مگر اس گالی کو اس قدر سخت نہیں سمجھتا جیسے اس گالی کو جس میں کسی قریبی عزیزہ

کی ذلت کی جائے۔ پہاڑوں پر انسان نے انسان کو گھوڑا یا گدھا یا بیل — جو کچھ سمجھ

لیجیے وہ — بنا کے اسے سواری میں جوتا ہے۔ جو سواری یہ بٹتا ہوا انسان کھینچتا ہے وہ رکشا

کہلاتی ہے۔ جس طرح امیر آدمی اپنی بگھیوں کے گھوڑوں کو زین جھول پہناتے ہیں

اسی طرح راہے مہاراجے اپنے رکشا کھینچنے والوں کو زینیں و ردیاں پہناتے ہیں۔ مگر

کرائے کے ٹٹو کی طرح کرائے کا رکشا کھینچنے والا غلیظ اور بدبودار ہوتا ہے، خارش

ہوتا ہے اور بہت سی ایسی بیماریوں کا شکار ہوتا ہے جن سے ٹٹو محفوظ ہوتے ہیں..... انسان

اگر جانور کا مالک ہو تو بے زبان جانور پر رحم کرتا ہے اور اگر کہیں انسان کا مالک انسان ہو

تو پھر رحم کرنا اپنے آپ پر ظلم کرنا ہے کیوں کہ انسان سب جانوروں سے زیادہ دھوکے باز

^{۱۲} پوشمالن۔ مشمولہ عزیز احمد کے افسانے۔ مرتبہ سلیمان اطہر جاوید۔ ص ۳۶۹-۳۷۰

^{۱۳} زون۔ مشمولہ: مجولہ بالا۔ ص ۳۲۲

اور مگّا رہے..... اگر کہیں یہ رکشا کھینچنے والا یہ محسوس کرنے لگے کہ میں صدیوں پیچھے اپنی دم چھوڑ آیا ہوں، میری گدی میں عقل ہے، میرے منہ میں زبان ہے، میرے ہاتھ میں طاقت ہے تو پھر کیا ہو؟ اور رکشا کا مالک کانپ اٹھتا ہے۔ پھر نہ رکشا باقی رہے نہ رکشا کا مالک۔.....“

یا اسی طرح کملا کا ماضی کے واقعات کو یوں دہرانا کہ:

”اینگلز۔ اینگلز۔ اینگلز۔ وہ کالج کے زمانے کی اشتراکیت کے دن بھی کیا عجیب و غریب دن تھے اور اس دن مالتی سے جو لڑائی ہوئی تھی۔ مالتی اینگلز کا بار بار حوالہ دیتی تھی کہ ہر سوسائٹی میں جہاں عورتیں دبائی گئی ہیں، انھوں نے انتقام کا ذریعہ ڈھونڈ ہی نکالا ہے۔..... چھ جانور رکشا میں ہیں انسانوں کو لے چلے اور شام نے کملا کی طرف دیکھا..... ”شیام ڈارلنگ، تم نے اینگلز کی سب کتابیں پڑھی ہیں؟“ چھ جانور رکشا کو کھینچ رہے تھے۔“^{۱۴}

عزیز احمد کا افسانہ ”مدن سینا اور صدیاں“ (مشمولہ رقص ناتمام۔ ۱۹۴۵ء) کا پانچواں اور چھٹا حصہ ہندوستانی تہذیب و معاشرت کی تصویر پیش کرتا ہے لیکن اس میں اشتراک کی نظریات، سرمایہ دارانہ نظام اور کارل مارکس کے فلسفے کی گونج بھی سنائی دیتی ہے۔ افسانے کا یہ اقتباس دیکھئے:

”ہندوستان کی اشتراک کی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ پہلی قسم کے وہ لوگ ہیں جن میں صرف چند کو ”قلب او کافر، دماغش مومن است“ کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اس پہلی قسم کے زیادہ تر اشتراکی گورنمنٹ آف انڈیا یا صوبہ جاتی سرکاروں میں اچھے اچھے عہدوں پر فائز ہیں۔ ملک کے بہت سے ادیب، بہت سے شاعر، بہت سے اخبار نویس اسی قسم میں گنے جاسکتے ہیں۔ اگر وجہ جواز کی کمی تھی تو جون ۱۹۴۱ء سے وجہ جواز بھی مل گئی اور اب یہ ممکن ہو گیا کہ کوئی مالا بارہل، بسبئی یا جوبلی ہل حیدر آباد یا مال لاہور یا کنگ ایڈورڈ روڈ نئی دہلی میں قیام کرے اور اشتراک کی ہونے کا دعویٰ کرے۔ ان میں سے ممکن ہے بعض ایسے ہوں جنہیں اشتہالی تحریک سے تھوڑی بہت ذہنی ہمدردی ہو مگر ایسا شاید ہی کوئی ہو جو وقت آنے پر

^{۱۴} جادو کا پہاڑ۔ محولہ بالا، ص: ۵۰۲-۵۱۴

اپنے فیشن ایبل پتے تک سے دست بردار ہو جانے کو تیار ہو۔ دوسری قسم کے اشتراکی وہ ہیں جو برسوں جیل بھگت چکے ہیں۔ مزدوروں کے ساتھ رہ کے ان ہی کی خوراک کھا چکے ہیں۔ بیماریوں میں ایک خوراک دوا کے لیے ترس چکے ہیں۔ ایسے اشتراکیوں میں سے بہت سوں نے کبھی سرکاری یا کسی اور آرام دہ ملازمت کی کوشش نہیں کی۔ جب موقع آیا تو اس سے انکار کیا اور ۲۲ جون ۱۹۴۱ء کو اپنے لیے آرام طلبی یا جاہ طلبی کا بہانہ نہیں بنایا۔

صغیر اور اس کی بیوی ناہید جہاں دونوں کا شمار اس دوسرے قسم کے اشتراکیوں میں تھا۔ وہ اگرچہ یوپی کا رہنے والا تھا لیکن عرصے سے بمبئی میں سوت کے کارخانے کے مزدوروں کی تنظیم کرتا رہا تھا۔ اس کی قابلیت اور اس کی خوبی تحریک دیکھ کر اب دو تین سال ہوئے ایک مقامی قومی اخبار میں اسے ڈیڑھ سو روپیہ کی جگہ دی گئی تھی۔ جنگ کے زمانے میں اور وہ بھی بمبئی کی زندگی کے لیے ڈیڑھ سو روپیہ کیا ہوتے ہیں؟ لیکن اب وہ تنہائی اور ٹھوکروں کی زندگی سے تھک گیا تھا — بیزار نہیں ہوا تھا۔ وقت پڑے تو وہ اب بھی ایک ادنیٰ سپاہی کی طرح اپنی خدمات پیش کرنے کو تیار تھا لیکن دو سال کی جیل، خراب غذا، دن رات بیمار مزدوروں کی قربت کی وجہ سے وہ تھک ضرور گیا تھا۔ اس نوکری نے اسے دم لینے کی ذرا سی مہلت دی اور قدرت نے اسے ایک رفیق بھی عنایت کیا۔ یہ رفیق یا رفیقہ حیات اس کی بیوی ناہید جہاں تھی۔ اس نے ایک متوسط طبقے کے بورژوا خاندان سے بغاوت کی تھی۔ تعلیم مکمل کیے بغیر چل کھڑی ہوئی تھی۔ آل انڈیا نرسس ایسوسی ایشن کی سرپرستی میں اس نے نرسنگ کی تربیت البتہ حاصل کر لی تھی اور اس کے سوا اسے لکھنے کا سلیقہ تھا۔.....“ ۱۵

رشید جہاں کے افسانہ ”افطاری“ میں اشتراکی خیالات کی گونج سنائی دیتی ہے نسیم اپنے چھوٹے بچے اسلم کے سوال پر کہ دوزخ کہاں ہوتی ہے؟ یہ سمجھاتی ہے:

”دوزخ! دوزخ وہ تمہارے سامنے تو ہے۔“ ”کہاں؟“ اسلم نے چاروں طرف گردن گھما کر دیکھا۔

۱۵۔ مدن سینا اور صدیاں۔ مشمولہ عزیز احمد کے افسانے۔ مرتبہ سلیمان اطہر جاوید، ص: ۱۰۳-۱۰۴

”وہ نیچے جہاں اندھا فقیر کھڑا ہے، جہاں وہ جلا ہے رہتے ہیں اور جہاں رنگریز رہتا ہے اور لوہا بھی۔۔۔۔۔“

”دادی اماں تو کہتی ہیں دوزخ میں آگ ہوتی ہے۔“

”ہاں آگ ہوتی ہے! لیکن ایسی تھوڑی ہوتی ہے جیسے ہمارے چولھے میں۔ دوزخ کی آگ بیٹا بھوک کی آگ ہوتی ہے۔ اکثر وہاں کھانے کو ملتا ہی نہیں اور جو ملتا بھی ہے تو بہت بُرا اور تھوڑا سا۔ محنت بھی بہت کرنی پڑتی ہے اور کپڑے بھی دوزخ والوں کے پاس پھٹے پرانے پیند لگے ہوتے ہیں۔ ان کے گھر بھی چھوٹے چھوٹے اندھیرے جوڑوں اور کھٹملوں سے بھرے ہوتے ہیں اور اسلم میاں! دوزخ کے بچوں کے پاس کھلونے بھی نہیں ہوتے۔۔۔۔۔“

”..... تو اماں! سب لوگ جنت میں کیوں نہیں رہتے؟“

”اس لیے میری جان کہ جو لوگ جنت میں رہتے ہیں وہ ان لوگوں کو گھسنے نہیں دیتے۔ اپنا کام تو کروا لیتے ہیں اور ان کو پھر دوزخ میں دھکا دے دیتے ہیں۔“

اتنے میں مغرب کی اذان کی آواز آئی تو اندھا فقیر افطار کے لیے محلہ کی بیگم صاحبہ سے جو جلیبیاں مانگ کر لایا تھا، منہ میں ڈالنے کی کوشش کی لیکن ضعیفی اور رعشہ کی وجہ سے جلیبیاں ہاتھ سے چھوٹ کر زمین پر گر پڑیں اور ایک کتے نے فوراً لپک کر انھیں کھا لیا۔

بڈھانڈھال ہو کر زمین پر بیٹھ گیا اور بچوں کی طرح بلک بلک کر رونے لگا۔ اسلم کی ماں نے پُر جوش انداز میں اپنے بچے سے کہا: ”میری جان! جب تم بڑے ہو گے تو اس دوزخ کو مٹانا تمہارا ہی کام ہوگا۔“

رشید جہاں نے اس افسانے میں یہ دکھایا ہے کہ ہمارے معاشرے میں ایک طرف علاقے کے لوگ ہیں جو دنیا میں جنت کی زندگی بسر کر رہے ہیں جن کے پاس مزے مزے کی چیزیں مکھن، توس، پھل، انڈا، سالن، دودھ سب کچھ ہوتا ہے۔ دوسری طرف غریبوں کا طبقہ ہے جن میں جلا ہے، رنگریز، لوہار اور اندھا فقیر جیسے لوگ ہیں۔ ایسا فقیر جو دن بھر روزہ رکھنے کے بعد افطار سے بھی محروم رہتا ہے۔ بقول ڈاکٹر قمر رئیس:

”رشید جہاں کی کہانیوں میں اس انقلابی فکر کے نقوش دیکھے جاسکتے ہیں جو سماج کے بنیادی ڈھانچہ کو بدلنے اور انصاف اور مساوات پر مبنی ایک نئے سماجی نظام کی تعمیر پر زور دیتی ہے اور جو بعد میں کرشن چندر، احمد ندیم قاسمی، عصمت چغتائی اور بعض دوسرے افسانہ نگاروں کی کہانیوں میں زیادہ وضاحت سے نکھر کر سامنے آئی..... وہ افسانہ میں روزمرہ زندگی کے واقعات کو انسانی دردمندی کے رشتہ سے ایسے تخلیقی پیکر میں ڈھالتی ہیں جو اجتماعی زندگی کے زیادہ اہم اور نتیجہ خیز حقائق کی علامت بن جاتا ہے۔..... ان کی نظر ہمیشہ سماج کے مظلوم، مجبور اور دکھی انسانوں پر جمی رہتی ہے۔ وہ ان کے ظاہری افلاس، آلودگی اور گندگی سے گزر کر ان کی روح کے ان بے کراں دکھوں میں جھانکتی ہیں جہاں انھیں انسان بننے اور اس سماج میں انسان سمجھے جانے کی آرزو کا دیا روشن نظر آتا ہے۔“^{۱۶}

اشتراکی رجحانات کے نمائندہ افسانہ نگاروں میں کرشن چندر کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ لیکن ان کے فن کا کمال یہ ہے کہ زندگی کے دوسرے موضوعات اور تخلیقی شعور کے ساتھ انھوں نے اپنے نظریات کو اس انداز سے پیش کیا ہے کہ قاری کو خارجی سطح پر بالعموم کچھ نظر نہیں آسکتا۔ کرشن چندر کے مجموعے ”نظارے“ کے تعلق سے ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کا خیال ہے کہ:

”ان افسانوں میں معاشرت کے بہت سے مسائل بھی آگئے ہیں، چھوٹے چھوٹے مسائل، جو کہیں اقتصادی ہیں، کہیں جذباتی، کہیں اخلاقی، کہیں رسم و رواج کے بندھن، ایک ایسا معاشرہ اور سماج جس میں اندھیرا اور اجالا آنکھ بچولی کھیلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس میں سرمایہ دار، دولت مند سیٹھ اور بڑے بڑے کارخانوں کے مالک بھی ہیں جو دولت میں کھیلتے اور عیش میں زندگی بسر کرتے ہیں اور وہ لوگ بھی جو سر چھپانے کے لیے گوشہ عافیت، پیٹ بھرنے کے لیے روٹی، تن ڈھکنے کے لیے ایک کپڑا اور دوا علاج کے لیے ایک ایک کوڑی کو ترستے ہیں۔ کرشن چندر نے اس نظام پر پوری تنقید کی ہے جو اس صورت حال کا ذمہ دار ہے۔ مذہب کے نام پر اجارہ داری کرنے والے،

^{۱۶} وہ اور دوسرے افسانے ڈرامے۔ رشید جہاں۔ مقدمہ قمر نہیں، ص: ۲۶

قوم کے چندوں پر پلنے والے لیڈر، مہاجن، ساہوکار اور سودخور بننے، سرکاری دفتروں کے بابو اور کلرک، پولیس کے افسر سب اسی مشین کے چھوٹے بڑے کل پرزے ہیں جن میں انسانیت پس رہی ہے۔ ان سب کی تصویریں پیش کرنے میں کرشن چندر نے داعظ یا مبلغ کا انداز اختیار نہیں کیا ہے بلکہ ظرافت، مزاج اور طنز سے کام لیا ہے۔“ ۱۷

کرشن چندر نے اپنے افسانے ”پرانے خدا“ (۱۹۴۳ء) میں یوں تو متھرا میں خاص طور پر جنم اٹھی کے زمانے میں برہمنوں، پجاریوں اور مقامی باشندوں کی لوٹ کھسوٹ اور وہاں کے تہذیبی اور مذہبی رنگ کو خوب صورتی سے پیش کیا ہے لیکن اس کے آخری حصے میں اشتراکی نظریات کو جس فنی کمال کے ساتھ شامل کر دیا گیا ہے وہ لائق تحسین ہے۔ یہ حصہ دیکھیے:

”..... پرانے خدا ابھی تک مندروں، مینکوں، فیکٹریوں اور کھیتوں پر قبضہ کیے بیٹھے تھے، وہ اپنے بھی کھاتے کھولے، آلتی پالتی مارے بیٹھے تھے۔ ان کی نگلی توندوں پر جنبو لہرا رہے تھے اور وہ نہایت دل جمعی سے ان لاکھوں آوازوں کو سن رہے تھے جو فضا میں چاروں طرف شہد کی مکھیوں کی طرح بھنبھنا رہی تھیں۔“ ۱۸

افسانہ ”دس روپے کا نوٹ“ میں بھی کرشن چندر نے سرمایہ داروں، زمینداروں اور ساہوکاروں کی بے ایمانیوں اور استحصال کے رویوں کو بے نقاب کیا ہے۔ اسی طرح افسانہ ”جھیل سے پہلے اور جھیل کے بعد“ (مشمولہ پرانے خدا-۱۹۴۳ء) میں بھی کرشن چندر نے کشمیر کے قدرتی مناظر اور رومان پرور واقعات کے پس پردہ اشتراکی نظریات کا عکس پیش کیا ہے۔ یہ حصے دیکھیے:

”..... ایک اونچی جگہ پر امیریل بینک اور نیڈوز ہوٹل۔ جاگیردارانہ نظام میں اور اس سے پہلے جواہریت دھرم شالہ اور معبد خانہ کوٹھی، اس مہاجنی نظام میں وہی اہمیت ہوٹل اور بینک کو حاصل ہے۔ نئے نظام کے نئے مظہر پجاری البتہ وہی ہیں۔

اس سڑک پر انگریز اور انگریز نما ہندوستانی گھوڑے دوڑاتے پھرتے ہیں..... یہ لوگ صرف مزدوری کر سکتے ہیں جیسا کہ پنچایت کا فرمان ہے۔ ”مزدوری میں عزت ہے۔“

۱۷ آج کا اردو ادب۔ ابواللیث صدیقی۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۷۵ء، ص ۲۲۳-۲۲۴

۱۸ پرانے خدا۔ کرشن چندر۔ عبدالحق اکیڈمی حیدر آباد دکن، دسمبر ۱۹۴۳ء، ص ۳۸

”مزدوری میں عزت ہے“۔۔۔۔۔ اسی سڑک پر ایک ہاتو بیٹھا ہے۔ اس کے ساتھ ایک جوتے مرمت کرنے والا ہے اور ایک گداگر۔ ہاتو پیلی پیلی کچی ہوئی ہاڑیوں کی ایک ٹوکری سامنے رکھے بیٹھا ہے۔ یہ ہاڑیاں وہ اپنے کھیت کی مینڈھ پر اُگے ہوئے ہاڑی کے درخت سے اُتار کر لایا ہے۔ اس کھیت میں جو اناج تھا اسے زمیندار، بنے اور حکومت نے رہن رکھ لیا ہے۔ اب دو تین ہاڑیوں اور سیبوں کے درخت باقی رہ گئے ہیں وہ ان کا پھل گلہرگ لے جا کر بیچتا ہے تاکہ وہ صاحب لوگوں کو ہاڑی اور سیب کھلا کر اپنے بیوی بچوں کے لیے تھوڑے سے چاول خرید سکے۔ گداگر آلتی پالتی مارے بے حیائی سے پیسہ مانگ رہا ہے۔ جوتا مرمت کرنے والا۔۔۔۔۔ خود اس کے پاؤں ننگے ہیں۔ تلوؤں میں بیائیاں پھوٹ آئی ہیں اور ایک جگہ سے تو خون بھی بہہ رہا ہے لیکن جوتوں کی تو خیر قیمت بھی ہوتی ہے، بھلا اس خون کی کیا قیمت ہوگی۔“ (پرانے خدا۔ ص: ۶۹-۷۱)

لیکن اس افسانے کا سب سے اہم اور آخری حصہ وہ ہے جس میں احتجاج اور استحصالی نظام سے بغاوت کی گونج صاف صاف سنائی دے رہی ہے۔ کرشن چندر کے یہ تاثرات دیکھئے:

”آج بہت دنوں کے بعد پھر اس سرکلر روڈ پر سیر کرنے کے لیے نکلا ہوں۔ یہ جنگل بالکل خاموش ہے۔ کشمیر کی وادی پر سورج غروب ہو رہا ہے اور بڑھتے ہوئے اندھیرے اور گھٹتی ہوئی روشنی کی ایک مسلسل شطرنج سی بنتی جا رہی ہے۔ یہ جنگل کیوں خاموش ہے؟ اس وادی کی قسمت کیوں خاموش ہے۔ یہ جنگل اپنے بیٹے بیٹیوں کے لیے بھی نہیں بولتا۔ اس جنگل کا شہد، اس کے آخروٹ، اس کے سیب، انڈے، لکڑی، اس کا ریشم، اس کی ساری خوب صورتی اور رعنائی، اس کی کوئی چیز بھی اپنے بیٹوں کے لیے نہیں، یہ کیسی خدائی ہے؟ یہ جنگل کیوں خاموش ہے؟ یہ کیوں نہیں کہتا: ”مزدوری نہ کرو“ کارڈمئل کی پتلونیں پہنو، سیب کھاؤ، خوبانی اور آخروٹ کھاؤ، مزدوری کرنے سے انکار کر دو۔ گھوڑے کی سواری کرو، دندناتے پھرو۔ یہ زمین تمہاری ہے، یہ آسمان تمہارا ہے اور اگر یہ سب کچھ نہیں ہے تو آؤ اس ساری وادی کو ایک جھیل بنادیں، پانی سے لبالب بھری ہوئی جھیل جس میں ٹنگ مرگ اور گلہرگ سب سما جائیں۔ جس کے پانیوں میں انسانی بے رحمی کے

جہنمی اور وحشی گھروندے سب فنا ہو جائیں۔ بس چاروں طرف وہی پرانی جھیل ہو، ہزاروں لاکھوں سالوں کی جھیل اور اس کے چاروں طرف وہی برف کے گلیشر اور برف سے لدے پہاڑ کھڑے ہوں تاکہ جب آسمان کی پنہائیوں سے سورج کی پہلی کرن جھیل کی سطح پر اترے تو مسرت سے چلا اٹھے۔ ”شکر ہے ابھی انسان پیدا نہیں ہوا۔“

(جھیل سے پہلے اور جھیل کے بعد۔ مشولہ پرانے خدا، ص: ۷۱-۷۲)

کرشن چندر کے اس فنی رویے پر ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش نے بڑی بامعنی رائے پیش کی ہے۔

لکھتے ہیں:

”کرشن چندر کے افسانوں میں معاشی و معاشرتی کروٹوں کا اظہار رومانیت کے سایے تلے ہوا ہے مگر ان کی رومانیت عورت اور مرد کی سطحی محبت، فرار یا قنوطیت کی زائیدہ نہیں ہے بلکہ اس میں جینے کی لگن اور اُمید کی تڑپ صاف دکھائی دیتی ہے۔ اس وجہ سے ان کی رومانیت میں سماجی شعور کی عکاسی بر ملا ہوئی ہے۔ فرد کا خون چوسنے والے معاشی اور معاشرتی حالات ان کے افسانوں کے تار و پود میں رومانوی اسلوب کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں۔ ”پیا سا“، ”برہم پتر“، ”بالکونی“، ”گرجن کی اک شام“، ”کالو بھنگی“، ”آن داتا“ وغیرہ میں معاشی و معاشرتی حالات کی پیدا کردہ محرومیاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ چوں کہ کرشن چندر ایک ترقی پسند افسانہ نگار تھا جس کی وجہ سے بعض دفعہ اس کی فن پر گرفت کمزور پڑ جاتی تھی۔ ”چیری کے پھول“، ”امن کی پانچ انگلیاں“، ”تین غنڈے“، ”صرف ایک آنہ“ اور ”پشاور ایکسپریس“ میں انھوں نے شعوری کاوش سے حقیقت کو ایک جانب دارانہ انداز میں پیش کیا ہے۔ تاہم ”ٹوٹے ہوئے تارے“، ”ساجھے کا مردہ“، ”گرجن کی ایک شام“، ”کچرا بابا“، ”خمیا زہ“، ”یرقان“، ”غالیچہ“، ”ایک ایکسٹرا لک“ جیسے افسانے معاشرتی زندگی کے مختلف رنگ و روپ کی عمدگی سے ترجمانی کرتے ہیں۔ وادی کشمیر کے فطری حسن اور وہاں کے باسیوں کی بد حالی جو بد صورتی کی ایک صورت ہے اسے ایک پیراڈاکس (Paradox) کے روپ میں کرشن چندر نے نمایاں کیا ہے۔ مطلب یہ کہ اگر فطرت کی رعنائی اور دلکشی سے سب یکساں طور پر

لطف اندوز ہوتے ہیں تو معاشی و معاشرتی سطح پر ایک جیسی خوشیاں کیوں حاصل نہیں کر سکتے! حالانکہ فطرت کے قانون کے مطابق کوئی چھوٹا بڑا، کوئی امیر غریب نہیں ہے۔ اس روشنی میں کرشن چندر کی رومانیت اس "Utopia" کا اعلامیہ بن جاتی ہے جس میں ہر کسی کے پاس روٹی کپڑا اور مکان ہوگا اور کوئی کسی کے ساتھ ظلم و زیادتی نہیں کر سکے گا۔ غرض کہ فطرت کی منظر کشی کرشن چندر کے نزدیک حسن، سچائی اور انصاف کا اشاریہ بھی ہے۔ دکھوں، نا انصافیوں کے خلاف پناہ گاہ بھی اور روحانی ترفع حاصل کرنے کا ایک ذریعہ بھی۔^{۱۹}

کرشن چندر کے دوسرے افسانوں ”خونی ناچ“، ”بے رنگ وبو“، ”ٹوٹے ہوئے تارے“، ”بالکونی“، ”ویکسی نیٹر“، ”لکڑی کے کھوکھے“، ”تین غنڈے“، ”مہالکشی کا پل“ وغیرہ میں نئی نئی تخیلی تدابیر اور دیگر نکتہ آفرینیوں کے ساتھ ساتھ اشتراکی خیالات کی گونج بھی سنائی دیتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہ آواز کہیں مدھم لے میں ہے اور کہیں نسبتاً ذرا تیز ہو گئی ہے مگر ایسی تیز بھی نہیں کہ سماعت پر گراں گزرنے لگے۔ ابراہیم جلیس کے افسانہ ”درانتی اور ہتھوڑا“ (مشمولہ دیواریں - ۱۹۴۷ء) اور ”شہ نشین پر“ (مشمولہ دیواریں) اشتراکی نظریات سے مملو افسانے ہیں۔

مہاجنوں کے ذریعہ عوام کے استحصال کا اظہار ”خالی گود“ (میلہ گھومنی)، ”میخانہ“ (میلہ گھومنی)، ”وکیل اور منشی“ (میلہ گھومنی) وغیرہ افسانوں میں حسینی کے یہاں ہوا ہے۔ ”گونگا ہری“ (مشمولہ ”باسی پھول“ - علی عباس حسینی)، ”سویگھے“ (رفیق تنہائی) اور ”جھبوکا ہیرو“ (میلہ گھومنی) میں بھی علی عباس حسینی نے زمین داروں کے استحصال اور کسانوں کی غربت اور بے بسی پر احتجاج کیا ہے۔

ستیا رتھی کے افسانہ ”نئے دیوتا“ اور ”اگلے طوفانِ نوح تک“ میں ترقی پسند خیالات کی گونج ہے۔ اسی طرح ”بٹائی کے دنوں میں“ (اور بنسری بختی رہی ۱۹۴۵ء - ستیا رتھی) میں ان کسانوں کی زندگی پیش کی گئی ہے جو زمین داروں کے استحصال کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ اشتراکیت کے فلسفے کو ستیا رتھی نے ”یہ آدمی یہ نیل“ (مشمولہ نئے دیوتا - ۱۹۴۳ء) میں بھی خوب صورتی سے پیش کیا ہے۔

۱۹ جدید اردو افسانے کے رجحانات - ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش، ص: ۱۷۸-۱۷۹

”چڑھاؤ اُتار“ (مشمولہ پاؤں میں پھول ۱۹۳۸ء۔ خواجہ احمد عباس) ایسا افسانہ ہے جسے ترقی پسند افسانے میں نمایاں مقام کا حامل قرار دینا چاہیے۔ محنت کش اور غریب عوام کا طبقہ آپس میں کس طرح اخوت، دردمندی اور مساوات کے احساس سے معمور ہوتا ہے اس کی جھلک اس افسانے میں دیکھی جاسکتی ہے۔

احمد ندیم قاسمی کے افسانوں میں غریب کسانوں کی زندگی، ان کا حلیہ، ننگ دھڑنگ دھقانوں کی بھٹی ہوئی ایڑیوں، کھر درے ہاتھوں اور پھڑ پھڑاتے چیتھڑوں کا بعینہ نقش اس مقصد سے اُجاگر کیا گیا ہے تاکہ ایک نئے تغیر اور انقلاب کی فضا معاشرے میں پیدا ہو۔

سہیل عظیم آبادی کے افسانہ ”الاؤ“ کا موضوع بھی حکومت، زمیندار اور اس کے کارندوں کے ہاتھوں غریب کسانوں کا بے رحمانہ استحصال ہے۔ سہیل عظیم آبادی نے ایک الاؤ کے گرد گاؤں کے ماحول کی بڑی جاندار تصویر کھینچی ہے۔ اس الاؤ سے بھی سہیل عظیم آبادی گاؤں کے عوام میں بیداری اور استحصالی قوتوں سے بیزاری پیدا کرنا چاہتے ہیں۔

اختر حسین رائے پوری نے اپنے افسانہ ”پتھر کی مورت“ میں اگرچہ قصبائی زندگی کا نقشہ اور مذہب کے سلسلے میں لوگوں کی ضعیف الاعتقادی کو خوب صورتی سے بیان کیا ہے لیکن معاشرے میں عوام کا استحصال کرنے والی قوتوں کے خلاف بھی اس میں اشارے موجود ہیں۔ افسانے کا کردار راجو کہتا ہے:

”بھائیو! رام جی کی مرنجی یہی ہے کہ کچھ کام کریں اور کچھ بیٹھے کھائیں۔ یہ سادھو مہنت اور لالہ بنے کون سا پہاڑ توڑتے ہیں پھر بھی حلوہ پوری کے سوا اور کسی چیز کو ہاتھ نہیں لگاتے، تو پھر میں نے ایسا کون سا پاپ کیا ہے۔“

یہاں دراصل راجو اپنے اعمال کا جواز پیش نہیں کر رہا ہے بلکہ سادھو، مہنت، لالہ اور بنیوں جیسی استحصالی قوتوں کے خلاف عوام کو اُکسانے کی کوشش کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

اردو کے متعدد افسانہ نگاروں نے سرمایہ دارانہ نظام سے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے اشتراکی رجحانات کو ہندوستانی معاشرے میں عام کرنے کی کوشش کی تاکہ معاشرے میں خوش حالی، مساوات اور معاشی آسودگی کا ماحول قائم ہو سکے۔



۲۔ طبقاتی کش مکش

ہندوستانی معاشرے میں ذات پات کا نظام، امیری اور غربی کا فرق، زمین دار، مہاجن، ساہوکار اور غریب مزدور اور کسان کا وجود، شہروں میں، سرمایہ دار اور انڈسٹریلسٹ (Industrialist) طبقے کے ساتھ ساتھ کارخانوں اور ملوں میں کام کرنے والے مزدوروں کی جماعت جب سے قائم ہے اور جب تک اس کا وجود رہے گا اس وقت تک طبقاتی کش مکش کا احساس بھی باقی رہے گا۔ ویسے تو کسی بھی متوازن اور صحت مند معاشرے میں ہر طبقے اور طبقے کے افراد کا وجود لازمی ہے لیکن جب معاشرے میں خود غرضی، مفاد پرستی، ہوس زر اور استحصال پسندی کے رجحانات بڑھنے لگتے ہیں تو طبقاتی کش مکش کا احساس بھی شدید تر ہوتا جاتا ہے۔ اشتراکی نظریے کی مقبولیت اور اشتعالی نظام کے باوجود دنیا کے بعض ملکوں میں یہ بیماری اپنی پوری شدت کے ساتھ قائم رہی اور آزادی کے بعد ہندوستان کے جمہوری نظام میں بھی اس کا خاطر خواہ علاج دریافت نہ ہو سکا۔

طبقاتی کش مکش کے مسئلے کو اردو افسانے میں بھی دوسری نثری و شعری اصناف کے مقابلے میں زیادہ تفصیل سے اُبھارا گیا ہے۔ ترقی پسند تحریک کے زیر اثر جو افسانے لکھے گئے ان کا مطالعہ اس سلسلے میں اور بھی مفید طلب ہو سکتا ہے۔ اس کی اثر انگیز مثالیں کرشن چندر کے افسانوں میں زیادہ مل سکتی ہیں۔ طبقاتی فرق اور اونچ نیچ کا احساس کرشن چندر کے افسانہ ”تائی ایسری“ میں بھی موجود ہے۔ تائی ایسری جیسی مثالی عورت جب ہیر و مہری کی بیٹی سوتری کو گلے لگا کر اس کا منہ چوم لیتی ہے اور ٹوکری سے نکال کر چوٹی دیتی ہے تو گھر کی ساری عورتیں تہقہہ مار کر ہنس دیتی ہیں۔ اس کے بعد کا ماجرا کرشن چندر کی زبان سے ہی سنیے:

”..... اور موسیٰ کرتارو اپنی نیلم کی انگوٹھی والی انگلی نچا کر بولی: تائی! یہ بے کشن کی بیٹی

سوتری نہیں ہے، یہ تو ہیر و مہری کی بیٹی ہے۔“

”ہائے میں مر گئی۔“ تائی ایسری گھبرا کر بولی، ان کی سانس پھول گئی۔

”ہائے اب تو مجھے نہانا پڑے گا، میں نے اس کا منہ بھی چوم لیا، اب کیا کروں؟“ تائی

ایسری نے اپنی بڑی بڑی حیران نگاہوں سے مہری کی بیٹی سوتری کی طرف دیکھا، جو اب اس طرح دھتکارے جانے پر سکنتے لگی۔“

یہاں تاہی ایسری کا کردار جگدیش چندر ودھاؤن کے بقول: ”ایک تنگ نظر، رجعت پسند، متعصب، توہم پرست انسان کا کردار ہے۔“^۱ لیکن طبقاتی کش مکش یہاں بھی نمایاں ہے۔

کرشن چندر کے افسانہ ”کالو بھنگی“ میں بھی طبقاتی کش مکش کا احساس نمایاں ہے۔ ”کالو بھنگی“ ڈاکٹر کے بیٹے کو بھٹے بھون کر چوری چھپے دیتا ہے اور جب ڈاکٹر کو پتہ چلتا ہے تو وہ اپنے بیٹے کی بھی سرزنش کرتا ہے اور کالو کی بھی پٹائی ہوتی ہے۔ پھر کالو بھنگی جب بیمار پڑتا ہے تو ڈاکٹر دور سے ہی اسے دوا دیتا ہے اور انجکشن لگاتا ہے اور کھانے کی تھالیاں اس کے آگے سرکا دیتا ہے۔ یہ سلوک اس اسپتال میں کالو بھنگی کے ساتھ ہوتا ہے جہاں وہ بیس سال سے خدمت کرتا آیا تھا۔ اس بیماری کے عالم میں وہ جب مرجاتا ہے تو اس کی آخری رسوم ادا کرنے کی بھی کسی کو فکر نہیں ہوتی بلکہ پولیس اس کو لاوارث لاش کی طرح ٹھکانے لگا دیتی ہے۔ یہ کالو بھنگی کا المیہ نہیں ہے بلکہ اس کی پوری برادری کا المیہ ہے جسے ہمارا معاشرہ بیچ اور حقیر سمجھتا ہے۔ وقار عظیم نے کرشن چندر کی افسانہ نگاری پر تبصرہ کرتے ہوئے جہاں ان کے فن اور موضوع سے متعلق بیش تر اہم باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے وہاں بھی اس پہلو پر انھوں نے روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

”کرشن چندر کے دل میں ایک درد مند اور حساس دل ہے اور اس درد مند اور حساس دل نے انھیں دنیا کی مختلف النوع چیزیں دکھائی ہیں۔ ایک طرف تو کشمیر کی جنت نظیر وادیوں کے وہ ان گنت مناظر ہیں جو ان کی نظر میں کبے ہوئے ہیں۔ ہر منظر اپنی تفصیلوں میں دوسرے سے مختلف، لیکن مجموعی حیثیت سے ایک رومانی لذت اور سرور کا حامل..... ان کی نظر نے اس حسنِ فطرت کی گود میں پروان چڑھتے ہوئے نسوانی حسن کو بھی دیکھا ہے اور کرشن چندر نے ان دوسروں کو ملا کر اس میں اپنے دل کا درد شامل کیا ہے اور اس طرح اس رنگین اور کیف آور تصویر کو اور بھی زیادہ رنگین بنایا ہے۔

..... کرشن چندر کا بس چلتا تو ان دونوں چیزوں کو پا کر ساری دنیا سے سیر ہو جاتے لیکن بس نہیں چلتا۔ جس نظر نے زندگی کا یہ پہلو دکھایا ہے وہ نظر اور بھی بہت کچھ دکھاتی ہے۔

۲۱ کرشن چندر۔ شخصیت اور فن۔ جگدیش چندر ودھاؤن، ثمر آفسیٹ پرنٹرز نئی دہلی ۱۹۹۳ء، ص: ۳۹۷

کسان، لگان، نمبردار، رشوت، بیوی بچے، بُری فصل، مزدوری کی تلاش اور اس کے لیے در بہ در کی ٹھوکریں — یا شہر میں آکر مزدور، اس کا سیٹھ، طوائف اور اس سے محبت کرنے والے، دیہاتی کسان اور ایک پیسے میں نروان حاصل کر لینے کی خواہش، شہری یا شاعر، فلسفی اور کلرک، ملازم، جنگ اور مشین گنوں کی تڑا تڑ۔ عورت، اس کا حسن اور اس کے مقابلے میں لپچائی ہوئی نظریں، اور چمک دار سکوں کی جھکنا اور ان چیزوں کا انجام..... کرشن چندر کے درد مند دل اور ان کے حساس جذبات کو انسانیت کشی سے زیادہ دکھ کسی اور چیز سے نہیں ہوتا اس لیے انھوں نے اپنے افسانوں میں ان ساری بستیوں کے خلاف بھی بغاوت کا اظہار کیا ہے۔ جو انسانیت کش نظام میں، مدد دے رہی ہیں اور اسے پہلے سے بھی زیادہ مستحکم بنانے میں ان کا زبردست ہاتھ ہے۔ ان ہستیوں میں سب سے پہلا نمبر مہاجن اور ساہوکار کا ہے۔ مہاجن اور ساہوکار کے ساتھ ساتھ اس طبقے کے حال کو ارادی یا غیر ارادی طور پر مضبوط بنانے والے مذہب کے پیشوا ملک اور قوم کے لیڈر، دفتروں کے بابو اور کلرک اور پولیس والے، ان سب کے لیے ان کے پاس حقارت اور نفرت کا بے پایاں جذبہ موجود ہے۔.....“ ۲۲

رشید جہاں کے افسانہ ”غریبوں کا بھگوان“ میں طبقاتی کش مکش بھی موجود ہے۔ ایک بیوہ عورت درگا اپنے جوان بیٹے کی بیماری کے علاج کے لیے سیٹھانی جی سے مدد کی درخواست کرتی ہے تو وہ بڑے تلخ انداز میں کہتی ہیں: ”امیروں کی برابری کیوں کرتی ہے؟ ڈاکٹر کو گھر بلانے کی کیا ضرورت ہے؟ ہسپتال کیوں نہیں لے جاتی؟“ جب وہ مندر جانا چاہتی ہے تو اسے بتایا جاتا ہے کہ غریبوں کو مندر آنے کی اجازت نہیں ہے کیوں کہ یہ تو سیٹھ جی کا بنوایا ہوا عالی شان مندر ہے۔ مسجد کے مولوی صاحب بھی اس طبقاتی اونچ نیچ کا کوئی معقول جواب نہیں دے پاتے۔

چھوٹا چھوٹا، ذات پات کے مسائل اور طبقاتی کش مکش علی عباس حسینی کے افسانہ ”حق نمک“ (مشمولہ باسی پھول)، ”بیگار“ اور ”اچھوت“ (مشمولہ میلہ گھومنی) میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ یہی صورت حال اخترا انصاری کے افسانوں میں بھی نمایاں ہے چنانچہ اپنے مجموعے ”اندھی دنیا“ کے دیباچہ میں

انہوں نے خود لکھا ہے:

”یہ افسانے ہماری اجتماعی زندگی اور اس کے ناسوروں کو بے نقاب کرتے ہیں۔“
”یہ افسانے سماج کے پکے ہوئے پھوڑے اور تہذیب کے سڑے ہوئے اعضا پر ایک
بے درد نثر کے کچھو کے ہیں۔“

”یہ افسانے ریاست و سیاست کے بے ایمان ٹھیکے داروں کی پول کھولتے ہیں۔“
”یہ افسانے بے انصافی، استبداد، رجعت اور قدامت کے خلاف علم جہاد بلند کرتے ہیں۔“
”یہ افسانے موجودہ نظام کا جنازہ اپنے کاندھوں پر لیے ہوتے ہیں۔“
”یہ افسانے ایک مظلوم لیکن بیدار ہوتی ہوئی انسانیت کی حشر انگیز پکار ہیں۔“^{۲۳}

منٹو کا افسانہ ”دیوالی کے دیے“ (منٹو کے افسانے - ۱۹۴۰ء) اور احمد ندیم قاسمی کا افسانہ ”چوری“
(مشمولہ ”بگولے“ - ۱۹۴۱ء) جبر و استحصال کے ساتھ ساتھ طبقاتی کش مکش کو بھی ظاہر کرتا ہے۔ نچلے طبقے کا
ایک کردار منگودولہا دیکھنے کے شوق میں چوری کے الزام میں ماخوذ ہوتا ہے اور حوالات میں تھانے دار کے
زبردست ڈنڈے پڑتے ہیں جب کہ بٹو کسی اور معزز شخص کی جیب میں ہوتا ہے۔ افسانہ ”بچے“ (بگولے
۱۹۴۱ء)، ”پکا مکان“ (طلوع و غروب ۱۹۴۳ء) میں بھی طبقاتی کش مکش کا احساس نمایاں ہے۔
”روشن دانوں کے شیشے“ (گرداب - ۱۹۴۳ء) میں بھی اسی کش مکش کا اظہار فنی چابکدستی کے
ساتھ ہوا ہے۔



۳۔ جدید تعلیم، معاشرتی اقدار میں تبدیلی اور شہری زندگی کے مسائل

گذشتہ ابواب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ آریہ سماج، برہمن سماج، علی گڑھ تحریک اور اس طرح کی دوسری اصلاحی و سماجی تحریکوں کے اثر سے ہندوستانی معاشرے میں نئی بیداری اور سوشل ریفرمیشن (Social Reformation) کی راہیں ہموار ہو رہی تھیں۔ جدید تعلیم کے اثر اور نئے معاشی حالات نے معاشرتی اقدار میں بھی رفتہ رفتہ تبدیلی پیدا کر دی۔ تعلیم، روزگار، دفتر اور کل کارخانوں کی ضرورتوں نے دیہات کے لوگوں کو شہروں کی طرف مائل کیا۔ جو لوگ دیہاتوں سے شہر میں اُٹھ کر آ گئے تھے انھیں شہری زندگی کی کچھ سہولتیں تو ضرور حاصل ہوئیں لیکن شہر کی نفسا نفسی، بے نیازی، شخصی لا تعلقی اور اجنبیت کے احساس سے یہاں لوگوں کو واسطہ پڑا۔ مشترک خاندان کی بنیادیں متزلزل ہونے لگیں۔ شہر میں آنے سے لوگوں کے معیار زندگی میں فرق پیدا ہوا۔ معاشی حالت اور آمدنی کے حساب سے رہن سہن اور طرز زندگی متعین ہوا۔ گندی بستیوں، جھگی جھونپڑیوں اور تنگ و تاریک کوٹھڑیوں میں بہت سے لوگ رہنے لگے۔ شہر کی گہما گہمی مصروفیت اور تھکا دینے والی زندگی نے ایثار اور اخلاص کی رسوم کو بھی توڑ دیا۔ انسان مشینی زندگی کا حصہ بنتا گیا۔ طبقاتی فرق اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی کش مکش کا احساس بھی شہری زندگی میں عام ہوتا گیا۔ شاعروں میں اسرار الحق مجاز نے شہری زندگی کے اس آشوب کو اپنی ایک نظم ”اے غمِ دل کیا کروں، اے وحشتِ دل کیا کروں“ میں پیش کیا ہے۔

اردو کے افسانہ نگار بھی شہری زندگی کے مسائل اور اس آشوب سے لا تعلق نہیں رہے۔ حیات اللہ انصاری کے افسانہ ”موزوں کا کارخانہ“، بیدی کے ”گرم کوٹ“، کرشن چندر کے افسانہ ”پچر بابا“، رام لعل کے افسانہ ”شیرازہ“، خواجہ احمد عباس کے افسانہ ”ٹیری لین کی پتلون“ جیسے افسانے ان ہی مسائل اور شہری زندگی کے معاملات کا احاطہ کرتے ہیں۔ مسائل کے آزادانہ اظہار اور معاشرتی اقدار کے خلاف بغاوت کا رجحان سب سے پہلے ”انگارے“ کی کہانیوں میں باضابطہ طور پر دکھائی دیتا ہے۔ ڈاکٹر قمر رئیس کا یہ طویل اقتباس اس پس منظر کی وضاحت کے لیے کافی ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں:

”اس کی کہانیوں میں جو بے باکی، برہمی، تلخ نوائی اور سرکشی تھی وہ بلاشبہ اردو ادب میں ایک نئی نسل، نئے طرز فکر اور ایک نئے تصور فن کی آمد کا اعلان تھی۔ یہ نئی نسل زیادہ سرکش ہی نہیں سماجی اور سیاسی طور پر زیادہ باشعور اور خود آگاہ بھی تھی۔ مارکسزم نے اسے انسانی سماج اور اس کے پیچیدہ مسائل کے ادراک و شعور کی جو صلاحیت دی تھی اس کی بنیاد سائنسی اور عقلی طریق کار پر تھی۔ ہر چند کہ یہ بصیرت جو اپنے ابتدائی مرحلے میں تھی ان نوجوانوں کے جذباتی جوش سے دبی ہوئی تھی تاہم وہ ایک روشن اور واضح تر شعور کی طرف بڑھ رہے تھے۔ وہ سماج کے فرسودہ اداروں، بے جان کھوکھلی قدروں اور مصالحت پسندانہ سیاسی تحریکوں سے بیزار اور برہم تھے۔ ملک میں تحریک خلافت کے دور کی بے مثل یگانگت کے بعد کم و بیش ۱۹۲۲ء سے ۱۹۳۲ء تک فرقہ وارانہ فسادات کی جولاہر آئی، مذہبی تفریق کے نام پر جو کشت و خون ہوا اس سے بھی ان حساس نوجوانوں کے دلوں میں مذہبی جنون اور ظلمت پرستی کے خلاف نفرت کے جذبات بھڑک اُٹھے تھے۔ سیاسی غلامی، بڑھتے ہوئے افلاس، جہالت، فرسودہ نظام اخلاق، بے رحم قوانین، بندھے ٹکے رسم و رواج اور ان کی لایعنی قیود سے سماج میں جو کرب انگیز گھٹن پیدا ہو رہی تھی یہ نوعمر ادیب اس کی اذیت، شدت اور ہیجان کو محسوس کر رہے تھے اور اس کے آزادانہ اظہار کے لیے بے چین تھے۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران اور اس کے بعد ملک میں صنعتی ترقی کے نتیجے میں ایک طبقاتی سرمایہ دارانہ سماج کے جو مسائل اور علامت رونما ہونے لگے تھے اس کی پرچھائیاں بھی ان کے ذہن پر پڑ رہی تھیں۔ دوسری طرف یہ ادیب بیسویں صدی کے یورپی ادب اور اشتراکی روس کی ذہنی اور فنی تحریکوں کا زیادہ گہرا شعور رکھتے تھے اور اردو ادب کو عالمی ادب کے شانہ بہ شانہ ترقی کرتا ہوا دیکھنا چاہتے تھے۔ انگارے کی کہانیاں اس نئے احساس و شعور کا پہلا بے محابا اظہار تھیں جس نے بعد

میں ایک رجحان اور پھر ایک ملک گیر تحریک کی صورت اختیار کر لی۔“ ۲۳

تہذیبی شعور پر وان چڑھنے کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں تعلیم کا بھی فروغ ہوا۔ لڑکیوں کی تعلیم پر توجہ ہوئی۔ اس سے بھی معاشرے میں مسائل پیدا ہوئے۔ اختر انصاری کے افسانہ ”مذاق“ میں ایک نوجوان

۲۴ وہ اور دوسرے افسانے، ڈرامے۔ رشید جہاں۔ مقدمہ قمر رئیس، ص ۲۱-۲۲

وکیل عشرت نام کی لڑکی کو ٹیوشن پڑھاتا ہے اور اس پر فریفتہ ہو جاتا ہے۔ اختر انصاری کے افسانہ ”زینت“ میں بھی یہی واقعہ دہرایا گیا ہے۔ یہاں بھی ایک نوجوان وکیل ہے جو ٹیوشن کی بدولت ہی زینت پر عاشق ہو جاتا ہے۔ اس طرح گویا تعلیم کے عام رواج اور مخلوط تعلیم کے نتیجے میں بھی ہندوستانی معاشرے میں کئی طرح کی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ شہری ماحول میں بے پردگی عام ہونے اور مغربی کلچر کے اثر سے بہت سی باتیں عام ہونے لگیں۔ جنسی مسائل اور معاملات کو بھی شہر کے بدلتے ہوئے ماحول اور اسی کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ اس مسئلے پر اظہار خیال کرتے ہوئے عزیز احمد لکھتے ہیں:

”..... اگرچہ دتیا بھر کے ہزاروں برس کے ادب کا ایک لمحہ بھی عشق و عاشقی کے افسانوں یا چرچوں سے خالی نہیں رہا لیکن اب پھر یورپ کے جدید ادب میں جنس کے مسئلے کو وہ اولین معاشرتی اہمیت حاصل ہو گئی جو اس سے پہلے قرون وسطیٰ میں حاصل تھی۔ اسن اور دوسرے تحریک حمایت نسواں کے سرگرم رہنماؤں نے اس مسئلے کو ادب میں زور و شور سے اٹھایا ہے۔ جنس کے متعلق اتنی چھان بین اور اتنی سائنٹفک تحقیق ہوئی ہے جو اس سے پہلے کبھی نہ ہوئی تھی۔ فرائد نے نفسیات تحلیلی کو دریافت کیا۔ گذشتہ جنگ عظیم نے بھی جنس کے مسئلے کی اہمیت کو اور زیادہ واضح کر دیا۔ الغرض ان تمام حالات کے یکجا ہو جانے کی وجہ سے اور یورپ کی اس روز افزوں جنسی آزادی کی وجہ سے..... بلکہ جنسی آزادی کے بہت زیادہ بڑھ جانے اور عورتوں کے دعویٰ مساوات کی وجہ سے مرد اور عورت کے جنسی تعلقات کا پُرانا معیار بڑی حد تک متزلزل سا ہو گیا ہے۔

ہندوستان میں پردے، عورتوں سے دوری اور دبی ہوئی جنسی خواہشات کی وجہ سے کسی نہ کسی پیرایہ میں، نقطہ نظر رجعت پسندانہ ہو یا ترقی پسندانہ، جنس ہمیشہ دل و دماغ پر حاوی رہی ہے اور اب جب کہ یورپ سے جواز کا فتویٰ مل گیا تو پھر کیا پوچھنا۔ اقبال کا یہ شعر کبھی پُرانا نہ ہوگا:

ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس

آہ بے چاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار،^{۲۵}

^{۲۵} ترقی پسند ادب۔ عزیز احمد۔ چمن بک ڈپو، اردو بازار دہلی، ب ت۔ ص: ۲۵-۲۶

عصمت چغتائی کے افسانوں میں جنسی پہلو جس انداز سے نمایاں ہوا ہے اس کے پس پردہ بھی معاشرتی قدروں کو زیرِ بر کرنے کا رجحان ہی کارفرما نظر آتا ہے اور یہ سب نئے ماحول کے اثر سے ہوا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر انور سدید لکھتے ہیں:

”جنس نگاری کی آڑ میں انھوں (عصمت چغتائی) نے معاشرتی اقدار کو توڑنے کی کوشش کی..... عصمت بنیادی طور پر حقیقت نگار ہیں لیکن ان کے یہاں ٹھہراؤ اور توازن کی کمی ہے۔ عورت ہونے کے ناطے انھیں جنس لطیف کی جذباتی کیفیت بیان کرنے، نسبتاً گرم جملے لکھنے اور مرد کے جنسی میلانات کو متحرک کرنے کا سلیقہ آتا ہے اور اسی عادت نے ان کے ہاں فحش لذت پید کی ہے۔ ان کے ہاں قدروں کو توڑنے کا رجحان تو موجود ہے لیکن انقلاب کی آواز سنائی نہیں دیتی.....“ ۲۶

شہری زندگی کے مسائل، وہاں کے لوگوں کی مصنوعی زندگی اور ریاکاری پر ندیم قاسمی نے کئی افسانے لکھے۔ گرداب (۱۹۴۳ء) کے متعدد افسانوں میں یہ صورت حال پیش کی گئی ہے۔ ”کھوٹے سکے“، ”بٹوے کی باچھیں“، ”مسجد کے مینار“، ”نرم دل“، ”افیونی“ وغیرہ افسانوں میں شہری زندگی کے مسائل کے ساتھ ساتھ وہاں کی تہذیب و معاشرت کی جھلک بھی پوری طرح ان افسانوں میں آگئی ہے۔ بقول وقار عظیم:

”احمد ندیم قاسمی نے ان دیہاتی افسانوں کے علاوہ بہت افسانے شہری زندگی کے بھی لکھے ہیں اور شہری زندگی کے ان گونا گوں افسانوں میں ہمیں بہت سی باتیں نظر آتی ہیں۔ شہر کی غربتی مزدور، بھکاری، کلرک، افسر، ماتحت، تعلیم اور اس کے بعد بے کاری کی بلا— پھر اس کے بعد شہر کی غلاظت، پان کی پیک، بیڑی کے ٹکڑے، مشینیں، گاڑھا بدبودار دھواں۔ ان سب کی پیدا کی ہوئی دو تین چیزیں، دق، جیل یا قبر، ایسی ایسی بہت سی باتیں ان افسانوں میں ہیں۔.....“ ۲۷

کرشن چندر کے افسانہ ”دانی“ میں جو منظر اور ماحول پیش ہوا ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ شہر میں ذریعہ معاش کے لیے دادا گیری، شراب اور منشیات کی اسمگلنگ، سینما کے ٹکٹ بلیک کرنا، کوٹھے چلانا، الیکشن

۲۶ اردو ادب کی تحریکیں۔ ڈاکٹر انور سدید، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی ۱۹۹۹ء، ص: ۵۰۷

۲۷ نیا افسانہ۔ وقار عظیم۔ ص: ۱۶۹-۱۷۰

کے زمانے میں اپنے علاقے کے ووٹ بیچنا، فٹ پاتھ پر زندگی گزارنا، بس اسٹاپ پر عاشق و معشوق کی ملاقاتیں، گویا اس نوع کی تمام سرگرمیاں سمٹ آئی ہیں۔ کرشن چندر نے تائی ایسری کی طرح اردو افسانے کو ”دانی“ جیسا کردار (افسانہ ”دانی“) عطا کیا جو بمبئی کے سارے فٹ پاتھیوں کے لیے خوابوں کا محل تیار کر رہا تھا اور اسی ارمان کے ساتھ دنیا سے رخصت ہو گیا۔ دانی جیسے بہت سے افراد ہندوستان کے مختلف شہروں میں آئے دن فٹ پاتھ پر رات کو جب سوتے ہیں تو کوئی ٹرک یا کسی سرمایہ دار کی بڑی سی گاڑی ان کے اوپر سے گزر جاتی ہے اور انھیں ہمیشہ کے لیے سلا دیتی ہے۔

شہر کے کالجوں میں جوڑ کے لڑکیاں تعلیم کے مقصد سے جاتے ہیں ان کی زندگی میں نئے نئے رومانی موڑ بھی آتے رہتے ہیں جو شہر سے باہر عام طور پر ممکن نہیں ہیں۔ محمد حسن عسکری کے افسانہ ”ایک معمولی خط“ (مشمولہ جزیرے ۱۹۴۳ء) میں افسانے کا ہیرو ایک ایسا نوجوان ہے جس نے کالج میں لڑکیوں کے ساتھ مخلوط تعلیم پائی ہے لیکن وہ اس بات سے بے خبر ہے کہ ”طالب علمی ہی وہ زمانہ ہوتا ہے جب زیادہ خطرہ مول لیے بغیر زندگی بھر کے سہارے کے لیے دوچار نگاہوں، ایک آدھ مسکراہٹوں کا اندوختہ جمع کیا جاسکتا ہے... کالج کی چھ لڑکیوں میں سے ایک نہ ایک ضرور اس کی طرف توجہ کرتی رہی۔ مگر اس طرح کے نوجوان شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں۔

اختر اور ینوی کے افسانوں میں بھی شہری زندگی کے مسائل اور اس کے تہذیبی نقوش جلوہ گر ہوئے ہیں۔ اس سلسلے میں وقار عظیم لکھتے ہیں:

”..... شہری زندگی کی بھیڑ بھاڑ میں سے اختر اور ینوی نے بہت سی چیزیں چنی ہیں اور انھیں بہت سی چیزوں سے ان کے افسانوں کی تشکیل ہوئی ہے۔ اس بھیڑ بھاڑ کی دنیا میں نچلے طبقے کے لوگ ہیں جیسے یکہ والے، موٹر ڈرائیور، نانبائی، چھوٹے بڑے مختلف طرح کے مزدور جو شہر میں رہ کر بھی بے سروسامان ہیں اور بے سروسامانی کبھی ان کی قوت بازو اور جذبہ خودداری کا مضحکہ اڑاتی ہوئی انھیں بھیک کے پنجوں میں لا پھنساتی ہے۔ نچلے طبقے کے لوگوں کی زندگی کا مطالعہ اختر اور ینوی نے بڑی توجہ سے کیا ہے اور اس لیے جہاں کہیں ان مختلف طرح کے لوگوں کو ایک جگہ اکٹھا دکھاتے ہیں، ہر پڑھنے والا اس تصویر کے سچے نقوش کی گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے۔ اس طبقے کے لوگوں کی عادتیں،

ان کے اخلاق، ان کی بے سرپیر کی آن مل بے جوڑ باتیں جن میں بے تکلفی کے ساتھ گالیاں بھی ہوتی ہیں..... زمین دار، گاندھی اور انقلاب زندہ باد پر تبصرے ہوتے ہیں اور حقے کا دھواں اڑتا ہے، جہاں کہیں اختر اور یونی نے اس نچلے طبقے کی زندگی کی مصوری کی ہے، ان کے افسانے صداقت، فن اور افسانوی دلکشی کا مجموعہ بن گئے ہیں۔“ ۲۸

فرقہ وارانہ تعصب اور مذہبی منافرت کی فضا بھی دیہاتوں کے مقابلے شہروں میں ہی عام طور پر دیکھنے کو ملتی ہے رشید جہاں کے ایک افسانہ ”سڑک“ میں اس مسئلے کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ یہ افسانہ فرقہ وارانہ تعصب اور ہندو مسلم، سکھ اختلافات کی مکمل تصویر کشی کرتا ہے۔ اس میں ایک لڑکی شکنتلا نے اپنی مسلمان سہیلی زبیدہ کو خط لکھ کر اس دور کی صورت حال بیان کی ہے۔ مسلمان عورتوں کے برقعے اور ہندو عورتوں کی بے پردگی کو بھی اسی تعصب کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ ”ایک ہندو عورت نے میری ممانی سے کہا:

بہن جی یہ برقعہ بھی خوب چیز ہے۔ بڑے بڑے عیب چھپاتا ہے۔

کھوٹ ہے جی تو منہ ڈھانکے پھرتی ہیں راستہ چلتوں پر آنکھیں مارتی ہیں۔“

”ایک مسلمان عورت لیڈیز کلب میں ہندو عورتوں کی طرف دیکھ کر بولی: کم تختیں، بے حیا ئیں، نہ عزت نہ عصمت چھپائیں تو کیا چھپائیں، دیکھتی نہیں ہو بہن، ان کے بچوں کی صورتیں کتنی مسلمانوں سے ملتی ہیں۔ ان سے اچھی تو کوٹھے والیاں ہیں، بازار میں تو بیٹھتی ہیں۔“ اسی طرح رشید جہاں کے افسانہ ”میرا ایک سفر“ میں زبیدہ نے اپنی سہیلی شکنتلا کو اپنے ایک سفر کی روداد بذریعہ خط بیان کی ہے کہ ریلوے کے تیسرے درجے کے ڈبے میں ہندو مسلم عورتیں جہالت، تنگ نظری، تعصب، فرقہ وارانہ منافرت کا کیسا مظاہرہ کر رہی تھیں۔ سچ پوچھئے تو اس افسانے کے ذریعہ ہندوستان کے عوام کی تہذیبی زندگی کی مکمل تصویر سامنے آ جاتی ہے۔

علی عباس حسینی کا افسانہ ”بدلہ“ (مشمولہ میلہ گھومنی) میں بھی شہر کے ریلوے پلیٹ فارم پر ”ہندو چائے“، ”مسلم چائے“، ”ہندو پانی“، ”مسلم پانی“، ”مسلم پان“، ”ہندو پان“ کی آوازوں کے حوالے سے شہری زندگی میں پھیلنے والی منافرت کی عکاسی کی گئی ہے۔

تعلیم یافتہ نوجوانوں کی بے روزگاری بھی شہری زندگی کا ایک اہم مسئلہ ہے جس کی عکاسی بڑے الم انگیز انداز سے کرشن چندر کے افسانہ ”صرف ایک آنہ“ (مشمولہ طلسم خیال) میں ہوئی ہے۔ اس میں سروش نام کے ایک بے روزگار گریجویٹ کی زندگی کی محرومیوں اور بے روزگاری کے مسئلے کو بیان کیا گیا ہے۔ پہلے وہ کنگ جارج ڈاکس (King George Docks) پر گیا لیکن وہاں کے فورمین (Fore Man) نے بتایا کہ یہاں تعلیم یافتہ اور ڈگری یافتہ لوگوں کو ملازمت نہیں ملتی کیوں کہ وہ عام طور پر کمزور ہوتے ہیں اور جسمانی محنت اور بھاری کام ان کے بس کا نہیں ہوتا۔ سروش پھر ہوڑہ پل پر جاتا ہے کہ شاید وہاں ملازمت مل جائے لیکن وہاں ایک یوروشین نے ملازمت دینے کے لیے اس سے ساٹھ روپے رشوت کا مطالبہ کیا۔ سروش کے پاس ایک پھوٹی کوڑی بھی نہیں تھی اور وہ کئی وقت سے بھوکا تھا۔ بالآخر اسے کہیں ملازمت اور سر چھپانے کی جگہ نہیں ملی تو بھکاریوں کے سردار منکتو کے پاس پہنچا۔ منکتو نے بتایا کہ ہمارے ٹولے میں دسویں پاس کئی بھکاری ہیں لیکن تم پہلے گریجویٹ بھکاری ہو مگر سروش اس پیشے میں بھی کامیاب نہ ہو سکا۔ اس دن دوپہر کی چلچلاتی دھوپ میں کلکتہ کی ایک سڑک پر ایک آدمی تیزی سے بھاگتی ہوئی لاری سے ٹکرا کر زخمی ہو گیا تھا اور ایک ٹیکسی ڈرائیور نے جب اس بے ہوش آدمی کو گاڑی میں لٹایا اور اس کی بھنچی ہوئی مٹھیوں کو ٹھیک کیا تو دیکھا کہ دائیں ہاتھ کی گھٹی ہوئی ہتھیلی میں کوئی چمکتی ہوئی چیز پڑی ہے۔ اس نے جھک کر غور سے دیکھا تو یہ ایک آنہ تھا۔

یہ اس گریجویٹ کی زندگی کا المیہ ہے جو شہر کے بے مروت اور سنگ دل ماحول میں فقیری کا پیشہ اختیار کر کے بھی ناکام رہا اور زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھا۔



۴۔ جنسی رجحانات اور فحش نگاری

فرائڈ نے جنسی جبلت (Libido) کے اظہار پر جس قدر زور دیا تھا اسے بیسویں صدی کے ابتدائی دور میں بڑی مقبولیت حاصل رہی اور مغربی ادب کے تراجم نے بھی فرائڈ کے تحلیلی نفسی کے نظریے کو اردو میں متعارف کرا دیا تھا۔ اردو کی نثری و منظوم داستانوں، غزل، ریختی اور جعفر زٹلی کی شاعری میں بھی جنس نگاری کا رجحان پہلے سے ہی موجود تھا۔ ڈاکٹر سلیم آغاز قزلباش کے بقول:

”بلاشبہ نفسیاتی و جنسی پہلو روزِ اول سے ہی انسانی فطرت کا لازمہ رہے ہیں، بلکہ اگر

اساطیری، داستانی اور لوک ادب کا مطالعہ کیا جائے تو نفسیاتی و جنسی پہلوؤں کو ہزار

پیکروں میں جلوہ گرد دیکھا جاسکتا ہے۔“.....^{۲۹}

اردو کے رومانی افسانہ نگاروں میں یلدرم اور نیاز فتح پوری نے بھی عورت اور اس کی جنسی کشش کو اپنے افسانوں میں جمالیاتی رنگ کے ساتھ پیش کیا ہے۔ عورت مرد کے جبلی رشتوں کا احساس اور اظہار پریم چند اور دوسرے افسانہ نگاروں کے یہاں بھی ملتا ہے۔ لیکن اس پر سماجی ضابطوں اور اخلاقی و مذہبی قوانین کا پردہ بھی پڑا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ بقول ڈاکٹر خالد اشرف: ”پریم چند نے اپنے آخری دور کی چند کہانیوں — ”نئی بیوی“ اور ”مس پدما“ وغیرہ میں جنس کو کسی حد تک موضوع بنایا تھا لیکن ان کی فکر پر ایک شریفانہ قسم کا آئیڈیلزم اس قدر غالب تھا کہ وہ جنسی امور و مسائل پر بہت دور تک نہ جاسکے۔“^{۳۰} لیکن ”انگارے“ (۱۹۳۲ء) کی اشاعت سے اردو افسانے میں جنس نگاری کا باضابطہ طور سے آغاز ہوا۔ بعد کے افسانہ نگاروں میں بلونت سنگھ، اختر اور ینوی، احمد ندیم قاسم، خواجہ احمد عباس اور راجندر سنگھ بیدی نے بھی جنسی معاملات کو اپنے افسانوں میں زیریں لہر کی حیثیت سے پیش کیا۔ یہ سب صرف منہ کا مزہ بدلنے کے لیے نہیں ہوتا تھا کہ بلکہ معاشرتی زندگی کے ایک اہم پہلو اور انسانی جبلت کے مرکزی نقطے کی حیثیت سے افسانے کی

^{۲۹} جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ڈاکٹر سلیم آغاز قزلباش۔ انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی ۲۰۰۰ء، ص: ۱۹۶

^{۳۰} فسانے منٹو کے اور پھر بیاں اپنا۔ خالد اشرف، ص: ۱۸۴

بافت میں شامل کر دیا جاتا تھا۔ لیکن اردو کے جن افسانہ نگاروں نے واضح طور پر جنسی رجحانات اور فحش نگاری کو بر ملا طور سے ہوا دی ان میں سعادت حسن منٹو، عصمت چغتائی اور اوپندر ناتھ اشک کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ ان افسانہ نگاروں کی تخلیقات میں جنس کے مختلف تصورات پر کئی زاویوں سے روشنی پڑتی ہے۔ جہاں طوائفوں کے علاوہ گھروں میں کام کرنے والی نوکریاں، کال گرلز، دفتروں میں کام کرنے والی عورتیں اور لڑکیاں اس طرح کے افسانوں کا کردار بنی ہیں، جہاں بیش تر مواقع پر ان کا استحصال ہوا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ Homo Sexuality (بدفعی)، Lesbianism (ہم جنسی) کے معاملات کو بھی ان افسانہ نگاروں نے بلا جھجک پیش کیا ہے۔

محمد حسن عسکری کا افسانہ ”پھلسن“ بدفعی جیسے قبیح موضوع پر لکھا گیا ہے۔ بقول سلیم آغا قزلباش:

”حسن عسکری نے جہاں ایک طرف شعور کی رو کی تکنیک کا استعمال اپنے افسانوں میں کیا ہے، وہاں انھوں نے جنسی کج رویوں کو بیان کرنے کی بھی کوشش کی۔ ان کے کردار تنہائی، جذباتی گھٹن اور جنسی نا آسودگی کا شکار ہیں، ان کا افسانہ ”پھلسن“ ہم جنسی کے زاویے کو سامنے لاتا ہے۔“^{۳۱}

عصمت چغتائی کے ”لحاف“ میں دونوں طرح کے مکروہ افعال کا ذکر ہے۔ ڈاکٹر انوار احمد کے

بقول:

”عصمت کو ”لحاف“ کی وجہ سے سنسنی خیز شہرت ملی حالاں کہ ”لحاف“ میں ان نواب صاحب کا قصہ ہے جو لڑکوں میں دلچسپی رکھنے کے سبب اپنی بیوی کو اتنا پیسا رکھتے ہیں کہ وہ اپنی ملازمہ کے ساتھ لحاف میں چھپ کر آسودہ ہونا سیکھ جاتی ہیں۔ اس افسانے پر عصمت نے معصومیت کی ایک چادر بھی ڈالنے کی کوشش کی یعنی لحاف کے اندر اندھیرے اور اُجالے کو ایک معصوم بچی کی نظروں سے دکھایا مگر اس افسانے سے لذت کشید کرنے والوں نے اسے فحش قرار دیا اور عصمت کو محض سنگ باری کے لیے منٹو کا ہم زاد ہی بنا ڈالا۔“^{۳۲}

^{۳۱} جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش، ص: ۲۰۱

^{۳۲} اردو افسانہ ایک صدی کا حصہ۔ ڈاکٹر انوار احمد، ص: ۲۸۳

ممتاز شیریں نے ”انگڑائی“ (مطبوعہ ماہنامہ ساقی، دہلی ۱۹۴۳ء و مطبوعہ ”اپنی نگریا“ ۱۹۵۵ء) میں ہم جنسی کو افسانے کی بنیاد بنایا ہے لیکن ڈاکٹر انوار احمد کے بقول:

”میلان ہم جنسی پر یہ اکیلا افسانہ ہے جس میں لذتیت، ڈرامائیت اور سنسنی خیزی کا شائبہ تک نہیں۔“ ۳۳

عصمت چغتائی کے افسانہ ”گھروالی“ کی لاجو ایک ایسی لڑکی ہے جس کے ماں باپ کا کچھ پتہ نہیں۔ جوانی کی دہلیز پر قدم رکھتے ہی اس نے لڑکوں کا دل بہلانا شروع کر دیا۔ وہ کسی ایک مرد کی امانت نہ تھی وہ ہر اس شخص کی تھی جو قوتی طور پر اس کی طرف مائل ہو جاتا تھا۔ وہ اپنے ہوش میں کبھی کنواری نہ رہی۔ اس لیے کسی کی دلہن بننے کے لائق بھی نہ تھی۔ مرزا جی کے گھر میں وہ اتفاق سے نوکرانی بن کر آئی اور رفتہ رفتہ ایسے گل کھلائے کہ مرزا جی نے اسے اپنے نکاح میں لے لیا مگر دونوں کے لیے یہ ایسی بندھن فضول اور بے لطف تھا۔

عصمت نے ”گیندا“ (مطبوعہ رسالہ ساقی، دہلی ۱۹۴۹ء) میں بھی اسی نام کی تیرہ چودہ سالہ لڑکی کی کہانی پیش کی ہے۔ جس کی شادی کم عمری میں ہی ہو گئی تھی۔ چند ہی ماہ بعد وہ بیوہ ہو جاتی ہے وہ ایک متمول خاندان میں کپڑے استری کرنے اور چھوٹے موٹے کام کے لیے رکھ لی جاتی ہے اور اسی خاندان کے ایک صاحبزادے کے ناجائز بچے کی ماں بن جاتی ہے۔ ابوللیٹ صدیقی کے بقول:

”ان (عصمت) کے افسانوں کا خاص موضوع نوجوان لڑکیوں کے کردار ہیں۔ اس عمر کی لڑکیوں کے ذہنی اور نفسیاتی مسائل، ان کے ارمان اور الجھنیں، ان کے جنسی جذبات سب ہی کچھ ان افسانوں میں بڑی بے باکی سے بیان ہوئے ہیں..... عصمت نے یہ کیا کہ اپنے افسانوں کا کینوس متوسط درجے کے مسلمان گھروں تک محدود کر دیا ہے۔ اس میں ہر طرح کی لڑکیاں ہیں، شوخ و شریر اور تیز و طرار بھی، جنسی اور ذہنی طور پر بیمار بھی۔ اس گھر کی چہار دیواری میں بعض بڑی عمر کی بیگمات بھی ہیں جن کی اپنی نفسیات اور اپنے جنسی مسائل ہیں۔“ ۳۴

۳۳ اردو افسانہ ایک صدی کا حصہ۔ ڈاکٹر انوار احمد، ص: ۱۹۵-۱۹۶

۳۴ آج کا اردو ادب۔ ابوللیٹ صدیقی۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۷۵ء، ص: ۲۲۶

عصمت چغتائی نے یونس اگاسکر اور نور العین علی کے ساتھ ایک انٹرویو میں بتایا ہے کہ چودہ پندرہ برس کی عمر ہی سے انھوں نے لکھنا شروع کر دیا تھا۔ اوٹ پٹانگ اور رومانٹک کہانیاں لکھا کرتی تھیں۔ ”جس میں عشق و محبت اور چومنے چاٹنے کی باتیں ہوا کرتی تھیں۔“ اسی انٹرویو میں عصمت چغتائی نے بتایا ہے کہ:

”میری ابتدائی کہانیاں گھر کی چار دیواری میں بیٹھ کر لکھی گئی ہیں۔ عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مرد ہی بڑی گندی باتیں کرتے ہیں۔ نہیں، عورتیں بھی کرتی ہیں۔ عورتوں کے پاس زیادہ وقت ہوتا ہے۔ دوپہر کو محلے بھر کی عورتیں جمع ہو کر بیٹھ جاتی تھیں اور ہم لڑکیوں سے کہا جاتا تھا ”چلو بھاگو تم لوگ“ میں چھپ کے (ہنستے ہوئے) پلنگ کے نیچے گھس کے، کہیں سے ان کی باتیں سُن لیا کرتی تھی۔ جنس کا موضوع گھٹے ہوئے ماحول اور پردے میں رہنے والی بی بیوں کے لیے بہت اہم ہے۔ وہ اس پر بہت بات چیت کیا کرتی ہیں۔ میری افسانہ نگاری اُس گھٹے ہوئے ماحول کی عکاسی ہے، فوٹو گرافی ہے۔“ ۳۵

سعادت حسن منٹو نے پانچ افسانوں ”کالی شلوار“، ”دھواں“، ”بو“، ”ٹھنڈا گوشت“ اور ”کھول دو“ پر فحاشی کے مقدمے چلائے گئے لیکن ان تمام افسانوں کو فحش نگاری کے خانے میں نہیں رکھا جاسکتا۔ ”ٹھنڈا گوشت“ اور ”کھول دو“ فساد کے واقعات پر مبنی افسانے ہیں جو جنسی لذتیت کے مقصد سے نہیں لکھے گئے۔ البتہ منٹو کے دیگر افسانوں میں ”تنگی آوازیں“، ”بلاؤز“، ”پھاہا“، ”خالی ڈبے خالی بوتلیں“، ”شاردا“، ”محمودہ“، ”عورت ذات“، ”ڈارلنگ“، ”بدتمیز“، ”پری“، ”سوراج کے لیے“، ”چغند“، ”میرا نام رادھا ہے“، ”پانچ دن“، ”وہ لڑکی“، ”شوشو“، ”غسل خانہ“ وغیرہ افسانے ایسے ہیں جن میں شہوانی جذبات اور جنسی معاملات کو نمایاں کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر انوار احمد کا خیال ہے کہ:

”دھواں“، ”پھاہا“ اور ”بلاؤز“ منٹو کے بدنام ترین افسانے ہیں۔ منٹو کے طرف دار (حسن عسکری، ممتاز شیریں، وارث علوی) اصرار کرتے ہیں کہ ان افسانوں میں زندگی اور انسانی فطرت کی تہیں کھلتی ہیں اور ترقی پسند ناقدین منٹو کے ان ہی افسانوں کو

رجعت پسندانہ، فحش اور خود لذتی کے شکار افسانوں نے قرار دیتے ہیں۔ درحقیقت یہ افسانے جنسی نفسیات کے شعور سے مملو ہیں۔ پہلے تین افسانوں میں سن بلوغت کی نامعلوم نگر سنسنی خیز لذتوں کا ذکر کیا گیا ہے جو جنسی تعلیم نہ ہونے اور اخلاقیات کے غلط تصور کی وجہ سے خوف اور احساسِ گناہ سے دوچار کرتی ہے۔“ ۳۶

کرشن چندر نے ”مسکرا نے والیاں“ اور ”چابک“ میں جنس کو ہی موضوع بنایا ہے۔ بلونت سنگھ کا افسانہ ”ایک پتھر“ بھی اسی موضوع کے گرد گھومتا ہے۔ اوپندر ناتھ اشک نے بھی جنسی خواہشات پر مبنی افسانے لکھے۔ ”ابال“، ”بے بسی“، ”للن“، ”کا کڑاں کا تیلی“ جنسی نا آسودگی سے متعلق افسانے ہیں۔ ”ابال“ میں گھریلو نوکروں کی جنسی نا آسودگی کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ممتاز مفتی کے بعض افسانوں پر فرائڈ کے اثرات اس قدر غالب ہیں کہ وہ بھی معاشرتی قدروں اور اخلاقی حدود کو بھول جاتے ہیں۔ اسی طرح عزیز احمد کے بارے میں بھی سلیم آغا قزلباش کا خیال ہے کہ:

”عزیز احمد نے فلائیر کی پیروی کرتے ہوئے حقیقت نگاری کی مدد سے جنسی پہلوؤں کو ابھارا۔ ”خطرناک پگڈنڈی“، ”مویشکا“ ایسے افسانے ان کی بے رحم حقیقت نگاری کا پردہ چاک کرتے ہیں۔“ ۳۷

اردو افسانے میں جنسی معاملات کے اظہار کا جو سلسلہ ”انگارے“ سے شروع ہوا تھا وہ ترقی پسند تحریک کے زمانے میں بھی کم و بیش جاری رہا۔ ۱۹۳۹ء میں لکھنؤ سے مجلہ ”نیا ادب“ جاری ہوا تو اس میں بھی سماجی اقدار کے خلاف اور جنسی معاملات پر لکھی گئی تحریریں شائع ہوئیں لیکن اکتوبر ۱۹۴۵ء میں حیدر آباد میں ترقی پسند ادیبوں کی جو کانفرنس منعقد ہوئی اس میں ڈاکٹر عبدالعلیم نے فحاشی کے خلاف قرارداد بھی پیش کی۔ خلیل الرحمن اعظمی لکھتے ہیں:

”اس قرارداد میں یہ کہا گیا تھا کہ اردو ادب میں اس وقت فحاشی کے جور و جحانات پروان چڑھ رہے ہیں، ان کا ترقی پسند تحریک اور ترقی پسند ادب کے نظریے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ترقی پسند ادیب فحاشی کے خلاف ہیں اور اس کے اظہار کو ادب کے لیے

۳۶ اردو افسانہ ایک صدی کا حصہ۔ ڈاکٹر انوار احمد، ص: ۳۷۷

۳۷ جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش، ص: ۲۰۲

غیر صحت مند اور مضرت سمجھتے ہیں۔ اس تحریر کی قاضی عبدالغفار نے مخالفت کی اور کہا کہ ہمیں اس قسم کی کوئی تجویز پاس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور نہ کسی قسم کے سخت احتساب کی ضرورت ہے۔ جنسی موضوعات پر بھی ادب کی تخلیق ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ لکھنے والے کا زاویہ نگاہ تعمیری اور ترقی پسندانہ ہو۔ جنس بھی ہمارے سماج کے اہم مسائل میں ہے۔ اس تجویز سے یہ غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے کہ ترقی پسند نوجوان اس موضوع اور زندگی کے اس پہلو کو خارج سمجھ کر اس سے قطع تعلق کر لیں۔ سب سے زیادہ اس قرارداد کی مخالفت مولانا حسرت موہانی نے کی۔ انھوں نے کہا کہ ”ادبی“ تخلیقات میں لطیف ہوس ناک کا اظہار کوئی مضائقہ نہیں۔ اس پر یہ قرارداد مسترد ہو گئی۔“ ۲۸

اردو افسانوں میں جنس نگاری کے تعلق سے عزیز احمد کا یہ تبصرہ بھی اہمیت کا حامل ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”بعض اردو افسانوں میں یورپ کی بعض ممنوعہ کتب کی تقلید کی وجہ سے جنسی غلط کاریوں اور جنسی اصل کی دماغی بیماریوں کا موضوع اختیار کیا گیا ہے۔ کبھی تو ان افسانوں کے لکھنے والے اپنا بہانہ جواز حقیقت نگاری کو قرار دیتے ہیں اور کبھی معاشرت کی ان سخت گیر پابندیوں کو جن کی وجہ سے یہ غلط کاریاں پھیلی ہیں۔ اگر نقطہ نظر اصلاحی ہو تو شاید ان موضوعوں میں کوئی حرج نہ ہوتا مگر ان موضوعوں پر افسانے کچھ ایسا مزہ لے لے کے لکھے جاتے ہیں مثلاً سعادت حسن منٹو کا ”دھواں“ اور ”بلاؤز“، عصمت چغتائی کا ”الحاف“ اور ”جال“، محمد حسن عسکری کا ”پھسلن“ اور ممتاز مفتی صاحب کے افسانے جو کم و بیش کہیں نہ کہیں سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں کہ نوجوان اور ناتجربہ کار ناظرہ پر ان کا اثر جذبات انگیز ہی ہو سکتا ہے نہ کہ اصلاحی۔ ایسے افسانوں سے جنسی جذبات اور زیادہ مریضانہ ہونے لگتے ہیں۔ ایسی حقیقت نگاری جو زندگی کو مرض میں تبدیل کر دے کس کام کی ہے اور اس پر حقیقت نگاری کا اطلاق ہی کیسے ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کوئی ادیب یا ادیبہ یہ فرمائیں کہ یہ معاشرت کے ناسور ہیں۔ ہم ان ناسوروں کو دکھا رہے ہیں۔ میں پوچھتا ہوں کہ ناسور کا کوئی علاج آپ کے پاس ہو تو ایک بات بھی ہے، علاج بتائیے۔ ناسور

دکھا کے کیا کیجیے گا۔ اور چوں کہ آپ کو علاج کرنا نہیں آتا تو کیوں آپ ان ناسوروں کو
ہوشیار اور ماہر ڈاکٹروں کے علاج کے لیے نہیں چھوڑتے۔ زیادہ چھیڑنے سے ممکن ہے کہ
معاشرت کے یہ ناسور بڑھ ہی جائیں۔“ ۳۹

جنسی معاملات کی بنیاد پر جو افسانے اردو میں لکھے گئے ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو لکھنے والوں کے
تخلیقی اور فنی شعور کا پتہ دیتے ہیں لیکن رطب و یابس کی بھی یہاں کمی نہیں ہے۔ مریضانہ ذہنیت والے
افسانوں میں ہندوستانی معاشرے کی جستجو تو بیکار ہے لیکن اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اردو افسانے میں جس
انسانی جبلت کو پیش کیا گیا ہے اس سے ہندوستان کے باشندے بھی بے نیاز نہیں ہیں۔



۵۔ دوسری جنگ عظیم کے اثرات

دوسری جنگ عظیم کا بظاہر تو ہندوستانی معاشرے سے کوئی تانا بانا نظر نہیں آتا کیوں کہ یہ جنگ ایسے خطوں میں جاری تھی جو ہندوستان سے کافی دور تھے تاہم ہندوستانیوں کی زندگی پھر بھی اس کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ اشیاء کی گرانی اور تہہ بازی کی وجہ سے ایک طرف اہل ملک کے اقتصادی حالات متاثر ہوئے تو دوسری جانب شہروں اور دیہاتوں سے نوجوانوں کو فوج میں بھرتی کر کے دیار غیر میں محاذ پر بھیجا جا رہا تھا جس کی وجہ سے ان کے خاندان کسی نہ کسی طور سے اس کی زد میں آئے۔ محاذ جنگ پر ان فوجیوں کی ہلاکت سے بہت سی بہنوں نے اپنے بھائی کھودیے، والدین نے اپنے بیٹے کھودیے، جوان عورتوں کے سہاگ اجڑ گئے، خاندان تباہ ہو گئے۔ جو فوجی میدان جنگ سے اپنے ہاتھ پاؤں کٹا کر معذور واپس لوٹے ان کی ازدواجی زندگی پر بھی اس کا بُرا اثر پڑا۔ اس دور کے افسانہ نگاروں نے ان تمام مسائل کا احاطہ کیا۔

”تلاشِ گم شدہ“ (انتر حسین رائے پوری) میں دوسری جنگ عظیم سے پیدا شدہ ہندوستانیوں کی ازدواجی زندگی کے مسائل کو پیش کیا گیا ہے۔ بنو خاں جب جنگ میں اپنی ایک ٹانگ گنوا بیٹھتا ہے اور لکڑی کی ٹانگ لے کر بیساکھی کے سہارے اپنے وطن لوٹتا ہے تو ہر ایریا غیر اسے دیکھ کر لپٹی ہوئی آواز میں یہی کہتا ہے کہ ”ایسا اچھا جوان بے کار ہو گیا“ اور سارے گاؤں میں اس کی ٹانگ کے ہی چرچے ہوتے ہیں۔ ”لیکن سب سے کٹھن گھڑی وہ ہوتی ہے جب اس کی بیوی اس کے گھٹنے پر مالش کرتی ہوئی پاس پڑوس کے نوجوانوں سے دن دھاڑے آنکھ ملاتی ہے..... چلنے میں وہ لڑکھڑاتی ہے گویا اپنے بوجھ سے وہ آپ دہلی جا رہی ہو۔ اس کی آنکھیں سامنے نہیں بلکہ دائیں بائیں دیکھتی ہیں اور جب وہ کھیت میں جاتی ہے تو دھان کی بالیاں سر ہلا کر جتاتی ہیں کہ اندر — اور اندر — اس جھر مٹ میں تیرا یا مہر چھپا بیٹھا ہے۔ جب وہ کھیت سے باہر نکلتی ہے تو اس کے کپڑے گھاس کے تنکوں سے منڈھے ہوئے ہوتے ہیں۔“ آخر ایک رات بنو خاں نے جامن کے پیڑ کے نیچے کسی کے ہانپنے اور کسی کے کھلکھلانے کی آواز سنی اور اندھیرے میں بھی وہ سب کچھ

دیکھ لیا جو اسے نہ دیکھنا چاہیے تھا۔ پھر اس نے مہر کی داہنی ٹانگ پر گنڈا سے کا ایسا بھر پور وار کیا کہ مہر کی ٹانگ کٹ کر الگ ہو گئی۔

رشید جہاں کے افسانہ ”نئی مصیبتیں“ میں بھی دوسری جنگ عظیم سے پیدا شدہ حالات کی جھلک دکھائی دیتی ہے مثلاً: ”اون مہنگی ہو گئی ہے۔ وہ جو سال میں تین چار جمپریا پل اور بنے جاتے تھے ان میں شاید تخفیف ہو جائے۔ جارحیت کے دام بڑھ گئے ہیں چنانچہ ایک ہی ماہ میں جو آٹھ ساڑیاں لائی گئیں اس سے گھر کے اخراجات بڑھ گئے۔ پٹرول مہنگا ہو گیا۔ کار چلانے میں کفایت برتی جا رہی ہے۔ پرنس (Prunes) کہیں نہیں ملتے جس کی وجہ سے فروٹ سلیڈ بچے چکھتے ہی نہیں۔“ جنگ کی وجہ سے ضروری اشیاء کی قیمتوں میں زبردست اضافہ ہو گیا ہے۔ چھوٹے موٹے نوکروں کے سامنے یہ مسئلہ ہے کہ: ”ہم لوگ کیسے جنیں گے؟ پرسوں تک تو آٹا چھ سیر کا تھا آج تین سیر کا ہے۔ تین سیر کا گیکھوں ہے، ایک مزدور نوکر نے اطلاع دی۔ اے بیٹا سچ بتاؤ یہ پیتا کب کھتم ہوگی؟ ہمرا اور ہمرے بچن کا پیٹ کیسے بھرے گا؟ مالن میری طرف مخاطب ہوئی۔“

احمد ندیم قاسمی کے افسانے ”ہیروشیما سے پہلے - ہیروشیما کے بعد“ (مشمولہ آبلے - ۱۹۴۶ء)، ”بوڑھا سپاہی“ (مشمولہ چوپال) اور ”بچے“ (مشمولہ بگولے) اسی جنگ کے پس منظر میں لکھے گئے ہیں۔

”ہیروشیما سے پہلے - ہیروشیما کے بعد“ میں یہ ہوتا ہے کہ ایک دن پٹواری نے چوپال پر آ کر یہ خبر دی کہ کمزور قوموں کی حفاظت کے لیے انگریز نے جرمن کے خلاف لڑائی کا اعلان کر دیا ہے تو شمشیر گھر جا کر اپنے اکلوتے بیٹے دلیر کو فوج میں بھرتی ہونے اور جنگ پر جانے کے لیے آمادہ کر لیتا ہے۔ جنگ کے اعلان کے ساتھ جب گاؤں نو جوانوں سے خالی ہونا شروع ہوا تو ایک صبح کو دلیر خاں بھی اپنے باپ سے آنسوؤں سے بھیگی ہوئی دعائیں لیتا اور اپنی جوان بیوی شاداں کو اُداس چھوڑ کر گاؤں سے رخصت ہو گیا۔ جنگ کی خبریں بھی گاؤں والوں کی دلچسپی کا موضوع بن گئیں۔ چوپال میں ان خبروں پر تبصرے بھی ہوتے رہے۔ جرمنی کے سامنے فرانس کے ہتھیار ڈالنے، مصر پر اٹلی کے حملے، رنگون میں جاپانیوں کی جنگ اور پھر امریکہ پر جاپان کا حملہ، سنگاپور پر قبضہ کی خبریں گاؤں میں آتی رہیں۔ اور جب شمشیر خاں کو یہ بتا رہا ہے کہ دلیر جنگ سے واپس آ رہا ہے تو دلیر کی بیوی شاداں اپنے بیٹے کو یتیم خانے بھجوا کر اپنے پڑوسی دھوبی کے ساتھ بنوں بھاگ جاتی ہے۔ گویا شوہر سے برسوں دور رہنے اور محاذ سے اس کے واپس گھر نہ آنے کے

اندیشے نے بیوی کو غلط راہ پر ڈال دیا اور جنگ کی پھیلائی ہوئی تباہیوں میں اس سے بڑی تباہی بھلا اور کیا ہو سکتی ہے کہ متعدد خاندانوں کی عزت بھی خاک میں مل گئی۔

عزیز احمد کے افسانوں میں بھی جنگ کی صورت حال اور اس کے اثرات کا ذکر موجود ہے۔ بقول سلیمان اطہر جاوید:

”عزیز احمد نے زیادہ تر افسانے دوسری جنگ عظیم کے دوران تحریر کیے چنانچہ ان کے بیش تر افسانوں میں دوسری جنگ عظیم کا حوالہ بلا واسطہ یا بالواسطہ طور پر ضرور ملتا ہے۔ وہ جنگ کے واقعات کو یا تو افسانے کے پس منظر کے طور پر استعمال کرتے ہیں یا ان واقعات کا حوالہ دیتے گزر جاتے ہیں یا جنگ کے اثرات کا تذکرہ کرتے ہیں۔ ان کے افسانوں ”زریں تاج“ اور ”بیکار دن بیکار راتیں“ میں جنگ کا پس منظر حاوی ہے۔ بلیک آؤٹ، جنگی جہازوں کی گھر گھڑا ہٹ، خوف و دہشت کی فضا، ٹینکوں اور توپوں کی گھن گرج، فوجی لاریوں اور مشین گنوں کا شور، سائرین کی خوف ناک آواز، پٹرول کی راشننگ اور قیمتیوں کی افزونی۔ یوں وہ اپنے افسانوں میں ایک واقعی فضا پیدا کر لیتے ہیں۔“^{۴۰}

اس کے علاوہ سید انور کا افسانہ ”جنگ پر جانے والے جہاز میں“ (مشمولہ ”آگ کی آغوش میں“ ۱۹۴۶ء)، اختر اورینوی کے افسانے ”گھر کو واپسی“ (مشمولہ سیمنٹ اور ڈائنامیٹ) اور ”آخری اکٹی“ (مشمولہ منظر و پس منظر)، کرشن چندر کے افسانے ”جولی“، ”ایک نافستائی کی ڈائری“، ”بالکونی“، جنگ عظیم کے پس منظر اور اس کے نتیجے میں ہندوستانی معاشرہ پر اثر انداز ہونے والی صورت حال کی غمازی کرتے ہیں۔ کرشن چندر نے اپنے افسانہ ”مقدس“ میں بھی جنگ کے اثرات اور چیزوں کی گرانی کا ذکر کیا ہے۔ دوسری جنگ عظیم نے ہندوستانیوں کے دلوں میں آزادی کی خواہش اور نئے مستقبل کے تعلق سے اُمید کی نئی روشنی پیدا کر دی۔



۴۰ عزیز احمد کے افسانے۔ مرتبہ سلیمان اطہر جاوید۔ ص: ۴۲

۶۔ قحط بنگال

۱۹۴۳ء-۱۹۴۴ء میں ہندوستان کے متعدد صوبے زبردست خشک سالی کے شکار ہوئے لیکن بنگال پر اس قحط کا بہت بُرا اثر پڑا۔ خلیل الرحمن اعظمی کے بقول:

”..... اس وقت کوئی حساس اور انسان دوست ایسا نہیں تھا جس کے ذہن کو اس واقعہ نے جھنجھوڑ کر نہ رکھ دیا ہو۔ قحط میں ہلاک ہونے والوں کی تصویریں اخباروں میں دیکھ کر لوگوں کے دل دہل جاتے تھے۔ اس زمانے میں ترقی پسند تحریک سے تعلق رکھنے والے اکثر و بیش تر ادیبوں کو اس واقعے نے بے حد متاثر کیا اور ہمارے ادب میں اس کی نمایاں طور پر عکاسی کی گئی اور ظلم و بہیمیت کے خلاف ہندوستانی ادیبوں نے احتجاج کیا۔“^{۸۱}

یہ قحط قدرتی آفات کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ ڈاکٹر صادق کے لفظوں میں:

”عمیاد سرمایہ داروں اور سیاست دانوں کی گھناؤنی سازش کا پیدا کردہ تھا۔ شاطر حکمران اپنے ملک کی معیشت بنانے میں لگے ہوئے تھے۔ انھیں ہندوستان کے عوام اور ان کے مسائل سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی..... اُس سال فصل اچھی ہونے کے باوجود مٹھی بھر تاجروں، سرمایہ داروں اور سرکاری افسروں نے اپنی شرم ناک چالوں سے اُن گنت مزدوروں، کسانوں اور نچلے طبقوں کے گھرانوں کی زندگی دو بھر کردی اور وہ دانے دانے کو محتاج ہو گئے۔“^{۸۲}

قحط کے واقعات سے متاثر ہو کر کرشن چندر نے طویل افسانہ ”اُن داتا“ لکھا۔ خواجہ احمد عباس نے ”ایک پائیلی چاول“ اور دیوندر ستیا رتھی نے ”نئے دھان سے پہلے“، ”دوراہا“، ”پھر وہی کنج قفس“ اور ”قبروں کے بیچوں بیچ“ وغیرہ افسانے لکھے۔ اختر اورینوی کا افسانہ ”جنگل“، صدیقہ بیگم کا ”چاول کے دانے“،

^{۸۱} اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک۔ خلیل الرحمن اعظمی۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۸۴ء، ص: ۸۴

^{۸۲} ترقی پسند تحریک اور اردو افسانہ۔ ڈاکٹر صادق، اردو مجلس، دہلی ۱۹۸۱ء، ص: ۲۲۰

میرزا ادیب کا ”کنگال دیس میں“ اور ریوتی سرن شرما کا ”دراڑیں“ اس قحط کی ہولناکی کو آشکار کرتے ہیں۔ علی عباس حسینی کا افسانہ ”میخانہ“ بھی بنگال کے قحط پر طنزیہ انداز میں لکھا گیا ہے۔ کرشن چندر کا افسانہ ”آن داتا“ بقول خلیل الرحمن اعظمی:

”قحط بنگال کے موضوع پر ایک لافانی تخلیق ہے۔ اپنی ہیئت اور احساس کی شدت اور طنز

کی نشتریت ہر اعتبار سے اردو کے چند یادگار افسانوں میں سے ہے۔ اس افسانے کے تین

حصے ہیں اور تین زاویوں سے اس موضوع کو برت کر اس کی مکمل نقش گری کی گئی ہے۔“ ۴۳

افسانے کا پہلا حصہ ”وہ آدمی جس کے ضمیر میں کانٹا ہے“ کے عنوان سے ہے جو ایک غیر ملکی قونصل کے مکاتیب پر مشتمل ہے یہ خطوط اس نے کلکتہ سے ۸ اگست ۱۹۴۳ء تا ۲۵ نومبر ۱۹۴۳ء اپنے افسرِ اعلا کو لکھے تھے۔ مکتوب نگار کا نام ایف۔ بی۔ پٹا خا ہے۔ وہ کلکتہ کی اہمیت اور اس شہر کی تمام مشہور چیزوں کے بارے میں اپنے حاکمِ اعلا کو بتاتا ہے اور متواتر یہاں سے تحائف کے پارسل بھیجتا رہتا ہے مگر یہاں کے قحط اور لاکھوں آدمیوں کی فاقہ کشی کا ذکر نہیں کرتا ہے اور اگر کرتا بھی ہے تو اس کا انداز نہایت تمسخرانہ ہوتا ہے۔ وہ دراصل یہاں کے حالات کا جائزہ لینے کے مقصد سے آیا تھا لیکن اسے صورتِ حال کا صحیح طور پر اندازہ نہیں ہو سکا۔ خطوط کے چند اقتباسات ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں:

”کلکتہ ہندوستان کا سب سے بڑا شہر ہے۔ ہوڑہ پل ہندوستان کا سب سے عجیب و غریب

پل ہے۔ بنگالی قوم ہندوستان کی سب سے ذہین قوم ہے۔ کلکتہ یونیورسٹی ہندوستان کی

سب سے بڑی یونیورسٹی ہے۔ کلکتہ کا ”سونگا گچی“ ہندوستان میں طوائفوں کا سب سے بڑا

بازار ہے۔ کلکتہ کا سندربن چیتوں کی سب سے بڑی شکار گاہ ہے۔ کلکتہ جوٹ کا سب سے

بڑا مرکز ہے۔ کلکتہ کی سب سے بڑھیا مٹھائی کا نام ”رشوگلا“ ہے۔ کہتے ہیں اسے ایک

طوائف نے ایجاد کیا تھا لیکن شومی قسمت سے پینٹ نہ کرا سکی کیوں کہ ان دنوں ہندوستان

میں کوئی ایسا قانون موجود نہ تھا۔ اسی لیے وہ طوائف اپنی زندگی کے آخری ایام میں بھیک

مانگتے مری۔ ایک الگ پارسل میں حضور پُر نور کی ضیافت طبع کے لیے دوسو ”رشوگلے“ بھیج

رہا ہوں.....“ (آن داتا۔ کرشن چندر۔ ایشیا پبلشرز، دلی۔ ب۔ ت۔ ص: ۱۱-۱۲)

۴۳ اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک۔ خلیل الرحمن اعظمی۔ ص: ۱۸۶

”کلکتہ میں ہمارے ملک کی طرح راشننگ نہیں ہے۔ غذا کے معاملے میں ہر شخص کو مکمل آزادی ہے۔ وہ بازار سے جتنا اناج چاہے خریدے۔ کل مملکت ٹلی کے قونصل نے مجھے کھانے پر مدعو کیا۔ چھبیس قسم کے گوشت کے سالن تھے۔ سزیوں اور میٹھی چیزوں کے دو درجن کورس تیار کیے گئے تھے۔ (نہایت عمدہ شراب تھی) ہمارے ہاں جیسا کہ حضور اچھی طرح جانتے ہیں، پیاز تک کی راشننگ ہے۔ اس لحاظ سے کلکتہ کے باشندے بڑے خوش قسمت ہیں۔ کھانے پر ایک ہندوستانی انجینئر بھی مدعو تھے۔ یہ انجینئر ہمارے ملک کا تعلیم یافتہ ہے۔ باتوں باتوں میں اس نے ذکر کیا کہ کلکتہ میں قحط پڑا ہوا ہے۔ اس پر ٹلی کا قونصل قہقہہ مار کر ہنسنے لگا اور مجھے بھی اس ہنسی میں شریک ہونا پڑا۔ دراصل یہ پڑھے لکھے ہندوستانی بڑے جاہل ہوتے ہیں۔ کتابی علم سے قطع نظر انھیں اپنے ملک کی صحیح حالت کا کوئی اندازہ نہیں۔ ہندوستان کی دو تہائی آبادی دن رات غلہ اور بچہ پیدا کرنے میں مصروف رہتی ہے۔ اس لیے یہاں پر غلے اور بچوں کی کمی کبھی نہیں ہونے پاتی بلکہ جنگ سے پیشتر تو بہت سا غلہ دساور کو جاتا تھا اور بچے قلی بنا کر جنوبی افریقہ بھیج دیے جاتے تھے۔“ (محولہ بالا۔ ص: ۱۳)

”آج چینی قونصل کے ہاں لنچ پر پھر کسی نے کہا کہ کلکتہ میں سخت قحط پڑا ہوا ہے لیکن وٹوئ سے کچھ نہ کہہ سکا کہ اصل ماجرا کیا ہے۔ ہم سب لوگ حکومت بنگال کے اعلان کا انتظار کر رہے ہیں۔“ (محولہ بالا۔ ص: ۱۴-۱۵)

”آج ہمارے سفارت خانے کے باہر دو عورتوں کی لاشیں پائی گئیں۔ ہڈیوں کا ڈھانچہ معلوم ہوتی تھیں۔ شاید ”سوکھیا“ کی بیماری میں مبتلا تھیں۔ ادھر بنگال میں اور غالباً سارے ہندوستان میں ”سوکھیا“ کی بیماری پھیلی ہوئی ہے۔ اس عارضے میں انسان گھلتا جاتا ہے اور آخر میں سوکھ کر ہڈیوں کا ڈھانچہ ہو کر مر جاتا ہے۔ یہ بڑی خوف ناک بیماری ہے لیکن ابھی تک اس کا کوئی شافی علاج دریافت نہیں ہوا ہے۔ کونین کثرت سے مفت تقسیم کی جا رہی ہے لیکن کونین میکینیشیا یا کسی اور مغربی دوا سے اس عارضے کی شدت میں

کوئی فرق نہیں پڑتا۔ دراصل ایشیائی بیماریوں کی نوعیت مغربی امراض سے مختلف ہے۔ بہت مختلف ہے۔ یہ اختلاف اس مفروضے کا بدیہی ثبوت ہے کہ ایشیائی اور مغربی دو مختلف انسان ہیں..... مکرر عرض ہے کہ سفارت خانے کے باہر پڑی ہوئی لاشوں میں ایک بچہ بھی تھا جو اپنی مردہ ماں کے تھنوں سے دودھ چوسنے کی ناکام کوشش کر رہا تھا۔ میں نے اسے ہسپتال بھجوا دیا ہے۔“ (محولہ بالا۔ ص: ۱۵-۱۶)

”ڈاکٹر نے بچے کو ہسپتال میں داخل کرنے سے انکار کر دیا ہے..... ٹلی کے قونصل نے مشورہ دیا ہے کہ اس بچے کو جہاں سے پایا تھا وہیں چھوڑ دوں۔“

”آج سفارت خانے کے باہر پھر لاشیں پائی گئیں۔ یہ سب لوگ بھی اسی بیماری کا شکار معلوم ہوتے تھے۔ جس کا میں اپنے گذشتہ مکتوبات میں ذکر کر چکا ہوں۔ میں نے بچے کو ان ہی لاشوں میں چپکے سے رکھ دیا ہے اور پولیس کو ٹیلی فون کر دیا ہے کہ وہ انھیں سفارت خانے کی سیڑھیوں سے اٹھانے کا بندوبست کرے۔ امید ہے کہ آج شام تک سب لاشیں اٹھ جائیں گی۔“ (ص: ۱۶)

قونصل نے اپنے خطوط میں یہ بھی لکھا ہے کہ اخبار سے پتہ چلا ہے کہ کلکتہ میں سخت قحط پھیلنا ہوا ہے۔ چند روز سے قحط زدگان کی تصویریں بھی شائع ہو رہی ہیں لیکن ابھی تک وثوق سے نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ فوٹو اصلی ہیں یا نقلی۔ اعلان تو کیا جا رہا ہے کہ سارے بنگال میں زبردست قحط ہے مگر وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ ہماری نوکرائی (جو خود بنگالن ہے) کا خیال ہے کہ یہ اخبار بھی جھوٹ بولتے ہیں کیوں کہ جب وہ بازار میں چیزیں خریدنے جاتی ہے تو اسے ہر چیز مل جاتی ہے۔ دام البتہ بڑھ گئے ہیں لیکن یہ مہنگائی تو جنگ کی وجہ سے ناگزیر ہے۔ ۲۵ اگست کے خطوط میں وہ لکھتا ہے کہ: ”بنگال اسمبلی نے جس میں ہندوستانی ممبروں اور وزرا کی کثرت ہے، آج اعلان کر دیا ہے کہ کلکتہ اور بنگال کا علاقہ ”قحط زدہ علاقہ“ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس کا یہ مطلب بھی ہے کہ بنگال میں فی الحال راشننگ نہ ہوگا۔“ اس کے بعد جو واقعات بیان ہوئے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ بنگال میں غریبوں پر تو مصیبت ہے لیکن امرا کے لیے ساری آسائش مہیا ہے۔ پرانی شراب بھی دستیاب ہوتی ہے بلکہ اکثر ویش تر شراہیں تو انقلاب فرانس سے بھی پہلے کی ہیں۔ کھلونے کی گڑیا

تو یہاں ڈیڑھ ڈالر میں ملتی ہے لیکن غریب والدین اپنی بچی کو ڈیڑھ روپے میں بھی فروخت کرنے کو تیار ہیں۔ ۲۹ اگست کے خط میں وہ لکھتا ہے:

”میر آف کلکتہ کا خیال ہے کہ بنگال میں شدید قحط ہے اور حالت بے حد خطرناک ہے۔ اس نے مجھ سے اپیل کی ہے کہ میں اپنی حکومت کو بنگال کی مدد کے لیے آمادہ کروں۔ میں نے اسے اپنی حکومت کی ہمدردی کا یقین دلایا ہے لیکن یہ امر بھی اس پر واضح کر دیا کہ یہ قحط ہندوستان کا اندرونی مسئلہ ہے اور ہماری حکومت کسی دوسری قوم کے معاملات میں دخل دینا نہیں چاہتی۔ ہم سچے جمہوریت پسند ہیں اور کوئی سچا جمہور یہ آپ کی آزادی کو سلب کرنا نہیں چاہتا۔ ہر ہندوستانی کو جینے یا مرنے کا اختیار ہے۔ یہ ایک شخصی یا زیادہ سے زیادہ قومی مسئلہ ہے اور اس کی نوعیت بین الاقوامی نہیں۔ اس موقع پر موسیو ژاں ژاں تریپ بھی بحث میں شامل ہو گئے اور کہنے لگے:

”جب آپ کی اسمبلی نے بنگال کو قحط زدہ علاقہ (Famine Area) ہی نہیں قرار دیا تو اس صورت میں آپ دوسری حکومتوں سے مدد کیوں کر طلب کر سکتے ہیں۔ اس پر میر آف کلکتہ خاموش ہو گئے اور رس گلے کھانے لگے۔“

ایک خط میں برطانوی وزیر ہند مسٹر ایمری کا ایک بیان بھی درج ہے جو انھوں نے ہاؤس آف کامنز میں دیا تھا کہ ہندوستان میں آبادی کا تناسب غذائی اعتبار سے حوصلہ شکن ہے۔ ہندوستان کی آبادی میں ڈیڑھ سو گنا اضافہ ہوا ہے لیکن زمینی پیداوار بہت کم بڑھی ہے اور اس پر طرہ یہ کہ ہندوستانی بہت کھاتے ہیں۔ اسی خط میں بنگال میں شرح اموات کے بڑھنے کی سب سے بڑی وجہ یہاں کے لوگوں کا پیٹو پین بتایا گیا ہے۔ ۲۵ ستمبر کے ایک خط میں لکھا ہے کہ: ”لندن کے انگریزی اخباروں کی اطلاع کے مطابق ہر روز کلکتہ کی گلیوں اور سڑکوں، فٹ پاتھوں پر لوگ مرجاتے ہیں..... یہ سب اخباری اطلاعات ہیں۔ سرکاری طور پر اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بنگال میں قحط ہے..... چینی قونصل کل مجھ سے کہہ رہا تھا کہ وہ بنگال کے فاقہ کشوں کے لیے ایک امدادی فنڈ کھولنا چاہتا ہے لیکن اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ کیا کرے اور کیا نہ کرے۔ کوئی کہتا ہے قحط ہے کوئی کہتا ہے کہ قحط نہیں ہے۔ میں نے اسے سمجھایا، بے وقوف نہ بنو۔ اس وقت تک ہمارے پاس مصدقہ اطلاع یہی ہے کہ غذائی بحران اس لیے ہے کہ ہندوستانی بہت کھاتے ہیں۔ اب تم ان کے لیے

ایک امدادی فنڈ کھول کر گویا ان کے پیٹوپن کو اور شہ دو گے۔ یہ حماقت نہیں تو اور کیا ہے؟ لیکن چینی قونصل میری تشریحات سے غیر مطمئن معلوم ہوتا تھا۔“ (محولہ بالا۔ ص ص: ۲۴-۲۵)

ایک خط میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ مختلف صوبائی حکومتوں نے رعایا میں اناج تقسیم کرنے کے لیے جو اسکیم بنائی ہے اس سے انھوں نے کئی لاکھ روپے کا منافع حاصل کیا ہے۔ اس میں بنگال کی حکومت بھی شامل ہے۔ آخر میں وہ اپنے افسر اعلا کو لکھتا ہے کہ: ”میں شرمندہ ہوں کہ حضور نے مجھے جس کام کے لیے کلکتہ کے قونصل خانے میں تعینات کیا تھا وہ کام میں گزشتہ تین ماہ میں بھی پورا نہ کر سکا۔ میرے پاس اس امر کی بھی مصدقہ اطلاع نہیں ہے کہ بنگال میں قحط ہے یا نہیں ہے۔ تین ماہ کی مسلسل کاوش کے بعد بھی مجھے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ صحیح ڈپلومیٹک پوزیشن کیا ہے۔ میں اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہوں، شرمندہ ہوں، معافی چاہتا ہوں۔“ (محولہ بالا۔ ص ص: ۲۸-۲۹)

یہ سارا طنز افسانہ نگار نے حکومت کے نمائندوں اور اعلا افسروں کی بے حسی اور خود غرضی پر کیا ہے کہ بنگال میں لاکھوں لوگ بھوک کی تاب نہ لا کر دم توڑ رہے تھے، اور حکام اعلا کو یہ بھی پتہ نہیں کہ وہاں قحط ہے یا نہیں ہے اور اگر یہاں وہاں سے قحط کی خبریں انھیں مل بھی جاتی تھیں تو اس کی غلط تاویلیں پیش کرتے تھے۔ مثلاً ہندوستانیوں کا پیٹو ہونا یا ”سوکھیا“ کی بیماری کا زور پکڑنا وغیرہ۔

افسانے کا دوسرا حصہ ”وہ آدمی جو مر چکا ہے“ کے عنوان سے ہے۔ جگدیش چندر رودھاون کے بقول:

”یہ ہمارے اس متمول، تعیش پسند طبقے کے ایک فرد کی داستان ہے جو شب و روز لہو و لعب میں غرق رہتا ہے۔ جس کے لیے ہر روز روزِ عید اور ہر شب، شبِ برات ہے..... جب کبھی ملک پر سادی آفات نازل ہوتی ہیں اور وسیع پیمانے پر تباہی و بربادی ہوتی ہے اور چہار اطراف سے آہ و بکا کی آوازیں سنائی دینے لگتی ہیں اور فلاکت زدہ عوام کرب و عذاب سے بلبلانے لگتے ہیں تو اس بے جس طبقے کے خوابیدہ ذہن میں بیداری کی رفق پیدا ہوتی ہے اور وہ لحاتی طور پر اپنے مصیبت زدہ انبائے وطن کے لیے کچھ کرنے کی سوچتا ہے اور پھر فوراً ہی آنکھیں موند کر خواب غفلت میں ڈوب جاتا ہے۔ اس طبقے کا یہ ”ہنگامی تعیش“ یہ ”وقتی مقدس خواہش“ اس کی بے عملی اور سہل انگاری کا شکار ہو کر رہ جاتی ہے۔ یہ طبقہ سماج کے لیے کچھ کرنے دھرنے سے قاصر ہے کیوں کہ اس کے جذبات و احساسات میں

حدت و شدت نہیں، حرکت اور حرارت نہیں، خلوص اور ایمان داری نہیں۔ عوام کے لیے اس کا جذبہ دردمندی اور غم گساری اوپری اور سطحی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ طبقہ گردشِ دوراں سے بے نیاز، غم ہائے زمانہ سے بے پروا، ایک خود ساختہ سنہری روپہلی دنیا میں دن رات کھویا رہتا ہے، اور اسے عوام کی تلخ و ترش زندگی سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ یہ وہ طبقہ ہے جو ملک و قوم کے لیے مرچکا ہے۔“^{۴۴}

افسانے کا دوسرا حصہ بھی طنز سے بھرا ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس آدمی کو مردہ ہی کہا جائے گا جسے اپنے معاشرے کے افراد کے دکھ درد کا احساس نہ ہو۔

تیسرے حصے کا عنوان ”وہ آدمی جو ابھی زندہ ہے“ اس میں بظاہر تو کسی زندہ انسان کی کہانی ہے لیکن زندگی کے آثار اس کے اندر بھی باقی نہیں ہیں۔ لاکھوں انسانوں کی طرح اس نے بھی اپنی بیوی اور بچی کو بھوک سے مرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس حصے میں بنگال کے فاقہ زدہ افراد کی دردناک حالت کا نقشہ پوری طرح سامنے آ گیا ہے۔ یہ افسانہ گویا بنگال کے قحط کی ایک سچی تصویر ہے۔ بقول سید احتشام حسین:

”اُن داتا کا نو جوان جس کے دل میں بنگال کے بھوکوں کی مدد کرنے کی بے حد خواہش ہے۔ اس کی انسانیت اور اس کے طبقاتی شعور کی پیدا کی ہوئی خود غرضی میں جنگ ہوتی ہے۔ وہ اپنے دل میں اتنا درد محسوس کرتا ہے کہ اپنی ہم رقص کے یاد دلانے پر ریزہ دلوشن تک پاس کرنے پر تیار ہو جاتا ہے۔ اس کے ضمیر میں جو کاٹنا ہے وہ کھٹکتا رہتا ہے۔ اگر اسے عمل کا صحیح راستہ مل جائے تو وہ اپنے شعور کے تضاد سے باہر آ سکتا ہے لیکن وہ راستہ وہ نہیں تلاش کرتا بلکہ ایک ایسا طریقہ ڈھونڈتا ہے جو اس کے شایانِ شان ہو۔“^{۴۵}

اسی سلسلے میں اب ممتاز شیریں کا یہ تبصرہ بھی ملاحظہ فرمائیے۔ وہ لکھتی ہیں:

”بنگال کے قحط سے پڑھنے والوں اور لکھنے والوں کے لیے رومانی تصور وابستہ تھا۔ اسی طرح کارومانی تصور اور رومانی ہمدردی جیسے ہم متوسط طبقے کے ادیب دور بیٹھے نچلے طبقے کے متعلق محسوس کرتے ہیں کہ ”ہائے ان پر کیا گزرتی ہوگی؟“ ”بنگال کی اس سونا اُگلتی

^{۴۴} کرشن چندر۔ شخصیت اور فن۔ جلد لیش چندر ودھاون، ثمر آفسیٹ پرنٹرز، دریا گنج، نئی دہلی ۱۹۹۳ء، ص ۳۰۵-۳۰۶

^{۴۵} روایت اور بغاوت۔ سید احتشام حسین۔ ادارہ فروغِ اردو، لکھنؤ ۱۹۷۲ء، ص ۱۹۶-۱۹۷

دھرتی کے لال لاکھوں کی تعداد میں چاول کے دانے دانے کو ترستے مر رہے ہیں۔“ اس

رومانی تصور اور رومانی ہمدردی نے ”ان داتا“ کو اثر انگیز بنا دیا تھا۔“ ۳۶

بنگال کے قحط پر دیوندر ستیا رتھی اور خواجہ احمد عباس کے افسانے کلکتہ اور بنگال کے مختلف علاقوں کے دلدوز واقعات اور فاقہ زدہ انسانوں کی بے بسی اور کس مپرسی کے الم انگیز حالات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اختر اور بیوی نے بھی اپنے افسانہ ”جنگل“ میں جذباتی ٹھہراؤ کے ساتھ اس زمانے کی صورت حال کا نقشہ پیش کیا ہے۔ بقول ڈاکٹر صادق:

”اختر اور بیوی نے اپنے افسانے ”جنگل“ میں اگرچہ غیر جذباتی انداز اختیار کیا ہے اور قحط سے پیدا شدہ صورت حال کی صرف چند تصویریں ہی پیش کرنے پر اکتفا کی ہے لیکن یہ تصویریں اتنی حقیقی اور ان مٹ ہیں کہ قاری کے ذہن کو جھنجھوڑ کر رکھ دیتی ہیں۔ میرزا ادیب کی کہانی ”کنگال دیس میں“ کی رمزیت سے جو حقیقت جھانکتی نظر آتی ہے وہ بے حد واضح اور پُر اثر ہے۔ صدیقہ بیگم نے اپنے افسانہ ”چاول کے دانے“ میں انسان کی بے بسی اور بھوک کے لیے کو پیش کیا ہے۔ ”دراڑیں“ میں ریوتی سرن شرما کے طنز میں سفاکی اور بلا کی کاٹ ہے۔ ترقی پسند افسانہ نگاروں نے بنگال کے قحط کو اپنے فن میں جگہ دے کر تاریخی حقائق کو بڑے موثر انداز میں سمیٹ لیا ہے۔“ ۳۷

ابراہیم جلیس نے بھی دو افسانے ”بلیک آؤٹ“ اور ”چور“ (مشمولہ: زمین جاگ رہی ہے، ۱۹۵۶ء) قحط بنگال کے موضوع پر تحریر کیے۔ اسی طرح ابوالفضل صدیقی کا افسانہ ”بھوک“ (مشمولہ: اہرام، ۱۹۴۵ء) بھی اسی موضوع پر لکھے گئے اہم افسانوں میں شمار کیا جاتا ہے۔



۳۶ ”مضمون“ فسادات اور ہمارے افسانے۔ ممتاز شیریں، مشمولہ فسادات کے افسانے تجزیوں کے ساتھ، مرتبہ زیر رضوی،

ذہن جدید، نئی دہلی، جولائی ۱۹۹۵ء، ص: ۱۲

۳۷ ترقی پسند تحریک اور اردو افسانہ۔ ڈاکٹر صادق، ص: ۲۲۲

۷۔ دیہی معاشرہ اور عوام کا استحصال

ہندوستان کی ۷۵-۸۰ فی صد آبادی گاؤں میں رہتی آئی ہے۔ شہر سے دور دراز علاقوں میں بظاہر تو تہذیب کی وہ چمک دمک نہیں تھی جو شہری زندگی میں نظر آتی ہے۔ گاؤں کے لوگ سیدھے سادے، محنتی، ایمان دار اور پرانی قدروں کے علم بردار تھے۔ صبر و قناعت، اخوت و محبت اور معاشرتی زندگی کے لحاظ سے شہر اور دیہات میں کافی فرق تھا۔ دیہات میں لوگوں کا ذریعہ معاش عام طور پر کھیتی باڑی یا چھوٹی موٹی گھریلو صنعتوں پر تھا۔ لیکن شہر میں روزگار کے مواقع اور کل کارخانوں کے قیام کی وجہ سے دیہات کے لوگ بھی شہروں کی طرف راغب ہونے لگے۔ شہر سے قریب ہونے اور ملک کے نئے سیاسی و سماجی حالات نے ان کے اندر بھی بیداری کی لہر پیدا کر دی۔ پہلے زمین دار اور ساہوکار غریب کسانوں کا استحصال کرتے تھے۔ اس عمل میں حکومت کے ذمہ داروں کا بھی ہاتھ رہتا تھا اور کسان غربت، بے بسی، تنگ دستی اور استحصال پسندانہ قوتوں کے شکنجے میں گرفتار رہنے کو ہی اپنی تقدیر سمجھتا تھا۔ پریم چند اور ان کے ہم نوا افسانہ نگاروں کے یہاں بعض کردار ایسے ہیں جو اسی عادت اور مزاج میں ڈھلے معلوم ہوتے ہیں لیکن رفتہ رفتہ طبقاتی شعور میں پختگی اور سماجی تحریکوں کے اثر سے حالات میں تبدیلی آئی۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل لکھتے ہیں:

”بدلتے ہوئے حالت کے تحت تعلیم یافتہ افراد کو اس امر کا احساس ہو چلا تھا کہ سیاسی آزادی کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک نچلے طبقے بالخصوص مزدوروں اور کسانوں کو اس جدوجہد میں شریک نہ کیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے لازم تھا کہ کسانوں اور مزدوروں کے مسائل کو حل کر کے ان کی حالت کو بہتر بنایا جائے۔ اس قوم پرستی کا ایک دوسرا پہلو یہ تھا کہ لوگوں کے سامنے ملک اور قوم کی ابتر زندگی کی صحیح تصویریں پیش کی جائیں تاکہ ان میں اس ابتر زندگی کو بہتر بنانے کا شوق اور ولولہ پیدا ہو۔ اس خیال کے پیش نظر اردو کے افسانہ نگاروں نے دیہاتی زندگی کے ان گنت مسائل کو اپنے افسانوں کے ذریعہ پڑھے لکھے افراد کی زندگی سے قریب کر لیا۔ ان کی ان کوششوں

سے لوگوں نے دیہاتی زندگی کو اپنے ملک کی زندگی کا ایک اہم حصہ سمجھنا شروع کیا اور اس احساس نے رفتہ رفتہ دیہاتی زندگی اور اس زندگی کے چھوٹے بڑے مسئلوں کو سیاسی ادراک کی بنیاد بنایا۔ یہاں تک کہ ساری قومی اور سیاسی تحریکوں کا سلسلہ دیہاتی زندگی سے وابستہ نظر آنے لگا۔ بعد کی سیاسی اور معاشرتی صورت حال نے افسانوں میں زندگی کے نقش نسبتاً زیادہ گہرے کر دیے۔ اس زمانے کے شدید معاشی اور سیاسی ہیجان واضطراب نے افسانہ نگاروں کو اپنے فنی منصب کے سمجھنے کی طرف متوجہ کیا۔ اپنے سیاسی ماحول سے متاثر ہو کر افسانہ نگاروں نے ایسے افسانے لکھے جن میں اس دور کے سیاسی ہیجان اور اثرات بے حد نمایاں ہیں۔ آزادی کی تحریکیں اس کے حصول کی جدوجہد اور دقتیں، آزادی کا شعور اور اس کی تبلیغ افسانوں کا موضوع اور مقصد نظر آتا ہے۔ ابتدائی دور کے افسانہ نگاروں میں یہ کام پریم چند اور سلطان حیدر جوش نے زیادہ مستعدی سے کیا۔“ ۴۸

ترقی پسند تحریک کے بعد دیہی معاشرے میں تیزی کے ساتھ نیا شعور پروان چڑھنے لگا۔ اس تحریک کے نمائندہ افسانہ نگاروں نے اپنے افسانوں کے ذریعہ حالات کو بدلنے کی کوشش بھی شروع کی۔ سہیل عظیم آبادی، کرشن چندر، بیدی، بلونت سنگھ، خواجہ احمد عباس جیسے افسانہ نگاروں نے نہ صرف دیہی معاشرے کی ترجمانی کی بلکہ وہاں کے حالات کو بدلنے اور سامراجی طاقتوں کے خلاف سیدھے سادے عوام کو بیدار اور متحد کرنے کی تدبیریں بھی اپنی افسانوی تحریروں کے ذریعہ شروع کیں۔ اس سلسلے میں سہیل عظیم آبادی کے افسانے ”الاؤ“ (۱۹۴۱ء)، ”جینے کے لیے“ اور ”نئے پرانے“ (۱۹۴۴ء) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ کرشن چندر نے ”دیوتا اور کسان“، خواجہ احمد عباس نے ”نیا شوالہ“، بیدی نے ”من کی من میں“ اور بلونت سنگھ نے ”کرنیل سنگھ“ جیسے افسانے لکھ کر دیہات کے سیدھے سادے عوام کی مفلوک الحالی کا نقشہ پیش کیا بلکہ سامراجی قوتوں اور ان کے ذریعہ اپنائی گئی استحصال کی پالیسی پر بھی ضرب لگانے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں احمد ندیم قاسمی کے افسانوں نے بھی اہم کردار ادا کیا۔

احمد ندیم قاسمی کے مجموعہ چوپال (۱۹۳۹ء) کے جن افسانوں میں پنجاب کے دیہات کا منظر ماحول اور وہاں کی تہذیبی زندگی کا خوب صورت نقش دکھائی دیتا ہے۔ ان میں ”بے گناہ“، ”غیرت مند بیٹا“،

۴۸ تحریک آزادی میں اردو کا حصہ۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل، مجلس ترقی ادب لاہور، جون ۲۰۰۸ء، ص ۲۲۳-۲۲۴

”انتقام“ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔ ”بے گناہ“ میں رحموں کو ان تمام کسانوں کا نمائندہ بنا کر پیش کیا گیا ہے جو ذلیلدار کے ظلم و استبداد کا شکار ہوتے آئے ہیں۔ ”غیرت مند بیٹا“ میں دیہات کے غریبوں کی فاقہ کشی اور ان کی غیرت و خودداری کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ”بے چارہ“ (چوپال ۱۹۳۹ء)، ”چوری“ (بگولے ۱۹۴۱ء)، ”خوش رہو“ (بگولے ۱۹۴۱ء)، ”کنگلے“ (طلوع و غروب ۱۹۴۳ء)، ”طلائی مہر“ (بگولے ۱۹۴۱ء) بھی حکومت کے ٹھیکے داروں کے ذریعہ دیہات کے غریب کسانوں کے استحصال پر مبنی افسانے ہیں۔

”ایک رات چوپال پر“ (مشمولہ گرداب ۱۹۴۳ء) میں دیہات کے سیدھے سادے اُن پڑھ لوگوں کی ضعیف الاعتقادی کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ”غریب کا تحفہ“ (گرداب) دیہاتی لڑکی کی معصومیت اور بے غرض محبت کے اظہار کی کہانی ہے۔ مجموعہ سیلاب ۱۹۴۳ء کا ”بڈھا کھوسٹ“ ہندوستانی دیہاتیوں میں مروجہ اخلاقی اقدار کو نمایاں کرتا ہے جس میں بابا عمرو کو ایک مثالی کردار کے روپ میں پیش کیا گیا ہے۔

”ہیروشیما سے پہلے۔ ہیروشیما کے بعد“ (آبلے ۱۹۴۶ء) میں بھی مہاجنی استحصال کا ذکر ہے:

”دروازے پر کسی کی دستک ہوئی۔ ”کون ہے؟“..... مہاجن کی ٹھوڑی جھپٹے میں تھیل کی

طرح لٹک رہی تھی۔ ”اب کے تم نے قسط نہیں دی۔“..... مہاجن شمشیر کے پیچھے سایے

کی طرح لگ گیا تھا۔ ”تھوڑی سی رقم ہی تو باقی ہے، چکا دو، مجھے نیا دھندا شروع

کرنا ہے۔“

جنگ کے اثرات کا بیان بھی اس افسانے میں دیکھیے: ”ہر صبح کو مدر سے میں سارا گاؤں جمع ہوتا تھا۔ سب اپنے اپنے بیٹوں، بھتیجیوں، نواسوں اور پوتوں کا خط لینے آتے اور دکھوں کی گھڑیاں اٹھا کر چل دیتے اور پھر ایک دن اچانک ڈاک سے بھرے بھرے تھیلے میں سے سرکاری خطوط کا ایک ڈھیر سا برآمد ہوا..... خط کھلتے جاتے تھے اور آنکھیں بھیگتی جاتی تھیں، اچانک ایک طرف ایک بوڑھے نے چٹاخ سے اپنی گنجی کھوپڑی پر ہاتھ مار کر کہا، ”میں اُجڑ گیا“ — اور پھر ہر طرف سسکیاں، فریادیں اور شیون — ڈاک خانہ ماتم کدہ بن گیا۔ کوئی جنگ میں مارا گیا۔ کسی کا کچھ پتا ہی نہیں تھا، کوئی جاپان کا قیدی تھا۔ آن کی آن میں بہت سے گھروں میں ویلا مچ گئی، چھاتیاں کوئی جانے لگیں، بال نوچے جانے لگے..... جاپان کی

فاتحانہ یلغار برق رفتاری سے بڑھ رہی تھی۔ ادھر جرمنی نے اتحادیوں کے چھٹکے چھڑا دیے تھے مگر اب گاؤں والے بالکل بے حس تھے، جیسے جنگ کے ساتھ ان کی ساری دلچسپی اور دل بستگی ان کے بیٹوں اور پوتوں کی وجہ سے تھی اور جب وہ کٹ مرے یا قیدی ہو گئے تو جنگ ختم ہو گئی..... کھیتوں کی رکھوالی کرنے والیاں اپنے بھائیوں اور خاوندوں کی یاد میں دھیمے سروں میں گاتیں اور روتیں۔ چوپالوں پر الاؤ کے ارد گرد ہتھان چپ چاپ بیٹھے رہتے۔ گلیوں میں خاک اڑتی..... چمکتی آنکھیں مصر کے ریگستانوں میں اور برما کے جنگلوں میں بجھ چکی تھیں اور سریلے گلوں کا رس صحرائی مکھیوں نے چوس لیا تھا۔ اور جنگ جاری تھی — عوام کی جنگ — جمہوریت کی جنگ — نوع انسان کی آزادی کی جنگ — اور دریائے سندھ سے ایک بہت بڑی نہر نکالی جا رہی تھی اور دادا شہباز کی ایک بیگمہ زمین پر سے پکی سڑک گزرنے والی تھی، اشیائے خوردنی نابود ہو رہی تھیں.....“

یہ افسانہ اگرچہ دوسری جنگ عظیم کے پس منظر میں لکھا گیا ہے لیکن معاشی بیداری کی لہر بھی اس میں دیکھی جاسکتی ہے۔ شمشیر خاں کا یہ رد عمل دیکھیے:

”اس نے ایک روز ذیلدار سے کہا تھا: ”کچھ پلے نہیں پڑتا کہ ایک ہزار غریب کسانوں کی زمین کو اجاڑ کر صرف ایک زمیندار کی آسودگی کا سامان کیوں ہو رہا ہے؟ بھی یہ بات عجیب الٹی سی ہے، خدا کی ان نعمتوں پر تو انسان برابر کا حصہ دار ہے۔ دریا کے پانیوں پر بھی کبھی کسی کا قبضہ ہوا ہے بھی ذیلدار!“

(آبلے۔ ص: ۸۸-۸۹، ادارہ فکر جدید، نئی دہلی ۱۹۸۷ء)

احمد ندیم قاسمی کا افسانہ ”کفارہ“ (مشمولہ ”آبلے“ ۱۹۴۶ء) ہندوستانی معاشرے میں سامراجی طاقتوں اور انگریزی حکومت کے ذریعہ غریب کسانوں کے استحصال پر مبنی ہے۔ افسانہ کا ہیرو پیرو کا باپ حکومت کے خیراتی اسپتال میں ڈاکٹروں اور وہاں کے عملے کی لوٹ کھسوٹ کے بعد جب مرجاتا ہے تو پیرو نے اپنا آبائی مکان فروخت کر کے بیل خریدے تاکہ بنجر زمین کو کسی طرح سے آباد کرے، لیکن ”ذیلدار نے ڈھنڈورا پٹوایا کہ پولیس کے خیال میں ڈاکو گاؤں میں رات بسر کرنے آتے ہیں اسی لیے تھانے دار صاحب نے گاؤں والوں پر جرمانہ لگایا ہے کہ وہ ہل چلانا چھوڑ دیں۔“ اور ”جب تک گاؤں والے ڈاکوؤں کو پولیس کے حوالے نہیں کریں گے، یہ پابندی جاری رہے گی۔“ لیکن پیرو نے رات کے اندھیرے میں ہل چلانے کی

آخری کوشش کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھانے دار نے اس کے ہل بیل سب چھین لیے اور پولیس نے اسے مار مار کر لہو لہان کر دیا۔ پیرو کا دردناک انجام، ارباب حکومت کے جبر و تشدد کو ظاہر کرتا ہے جو اس زمانے میں عام تھا۔

احمد ندیم قاسمی کو دیہات کے عوام سے ہمدردی ہے اور انھوں نے پنجاب کے دیہاتیوں کی زندگی کے مسائل کو اس انداز سے بیان کیا ہے کہ ان کے مشاہدے کی بھی داد دینا پڑتی ہے۔ بقول وقار عظیم:

”قاسمی نے پنجاب کے دیہاتوں اور یہاں کے دیہاتیوں کو ایک ابدی زندگی دی ہے اور پریم چند کے سیکڑوں افسانے پڑھنے کے بعد بھی احمد ندیم قاسمی کا ہر افسانہ ہمارے لیے ایک نئی زندگی اور نئے ماحول کا پیامی ہے۔ احمد ندیم قاسمی کے افسانے جس دیہاتی زندگی کی مصوری کرتے ہیں اس میں ہمیں کئی چیزیں ملی جلی دکھائی دیتی ہیں۔ دیہاتی منظر کا پس منظر، اس پس منظر کے بعد دیہات کی سماجی زندگی اور اس سماجی زندگی کی روح رواں پنجاب کا دیہاتی۔ ان کے ہر افسانے میں کوئی نہ کوئی دیہاتی پس منظر ہے۔ یہاں کے خاص خاص پیڑ اور پودے، دریا، چشمے اور جھرنے، پہاڑیاں اور ریگستانی علاقے، گرمی جاڑا برسات اور آسمان و زمین، اس زمین پر اور اس زمین و آسمان کے بیچ میں رہنے والے اور اُڑنے والے جانور اور پکھیر۔ یہی گئی چنی چیزیں جن سے فطرت دیہاتوں کو سنوارتی ہے اور ہمیشہ انھیں گئی چنی چیزوں سے ایک نیا سماں اور نئی بات پیدا کرتی ہے۔ احمد ندیم قاسمی کے افسانوں میں بھی فطرت کی یہی گئی چنی چیزیں ہیں۔ کوئی افسانہ ان سے خالی نہیں۔ افسانے کے شروع میں، اس کے بیچ میں، اس کے خاتمے پر جہاں تک ممکن ہوتا ہے وہ ان منظروں کے نقش بناتے رہے ہیں۔ لیکن ان منظروں میں کہیں یکسانی نہیں۔ وہی تنوع ہے جس نے فطرت کی ہر فرسودہ اور پرانی چیز کو بھی خوش گوار بنا رکھا ہے۔ ان کے دکھائے ہوئے ایک منظر کا نقش دوسرے سے نہیں ملتا اور پچاسوں افسانے پڑھ کر پڑھنے والا ہر نقش میں تازگی اور شادابی محسوس کرتا ہے۔

مناظر کے نقوش کی تازگی اور شادابی کے قدم بہ قدم ایک دوسری چیز چلتی ہے۔

پنجابی زندگی، فطرت کا پس منظر اور اس کے ساتھ خود انسان کا بنایا ہوا ماحول۔ یہ ماحول

بھی ہمیشہ ایک سانہیں۔ اس میں پنجاہیوں کے گھر ہیں، ان کی چوپال ہے، ان کے کھیت اور کھلیان ہیں، ان کی چراگا ہیں ہیں..... دیہاتیوں کی امیری اور غربتی، غربتی پر امیری کے ظلم و جبر، پیٹ کی آگ، تن کی دہائی، بے بسی، مجبوری، یہ سب کچھ تقریباً ایسا ہی ہے جیسا یوپی کے دیہاتوں میں..... اس دیہاتی زندگی میں چلنے پھرنے والے اور رہنے سہنے والے دیہاتیوں کے اخلاق، ان کے سوچ بچار اور رکھ رکھاؤ کے طریقے اور ان کے دل کی گہرائی میں چھپے ہوئے سارے بھید ہمارے سامنے آ جاتے ہیں۔ ان کی بے لوث زندگی، ان کا خلوص، ایثار، خاطر داری، محبت، پیار، بہادری، خود داری، میلے چیتھڑے میں چھپا ہوا حساس دل، سچا ایمان، کسی ایک ذات پر پورا بھروسہ، ان کی مذہبیت، توہم پرستی، یہ سب کچھ خود ہم نے مدتوں ان دیہاتیوں کے ساتھ رہ کر دیکھا بھالا ہے..... ان کی نظر ان چیزوں تک بھی پہنچتی ہے جو ہر نیا زمانہ اپنے ساتھ لاتا ہے اور زندگی کی اوپری سطح اس کا اثر قبول کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ نئی نئی ایجادیں ہوتی ہیں۔ ملک میں سیاسی انقلابوں کی تیاریاں ہوتی ہیں اور دنیا کے سر پر کسی جنگ کے بادل چھا جاتے ہیں۔ دیہاتی بھی ان نئی ایجادوں، نئے انقلابی نعروں اور جنگ کے بادلوں کے اثر سے محفوظ نہیں رہتے۔ ان کی چوپال میں ریڈیو کا ذکر ہوتا ہے، آزادی کی لہر دلوں میں گرمی پیدا کرتی ہے اور جنگ ہزاروں جوانوں کو لڑائی کے میدان میں لاکھڑا کر دیتی ہے اور دیہاتی زندگی کے گہرے اور آہستہ آہستہ بہتے ہوئے پانی میں بلبلے اُٹھتے ہیں اور ٹوٹ جاتے ہیں اور پھر زندگی ویسی کی ویسی.....“ ۲۹

گاؤں کے کسانوں کے استحصال کی طرف بیدی کے افسانہ ”گرہن“ میں بھی یہ اشارہ کیا گیا ہے کہ ہولی کا باپ سیٹل سارنگ دیو گرام کا ایک متمول سا ہوکا تھا اور نواح کے بیس گاؤں کے کسان اس سے بیان پر روپے لیتے تھے۔ ظاہر کہ سود کا کاروبار اور اس کا سارا نظام مجبوروں کے استحصال ہی کی ایک خوب صورت شکل ہے۔ علی عباس حسینی نے ”پوتر سندور“، کرشن چندر نے ”آن داتا“ اور خواجہ احمد عباس نے ”ممدو“ میں گاؤں کے پس ماندہ طبقے اور غریب کسانوں کی غربت اور استحصال سے گھری ہوئی ان کی زندگی کا نقشہ پیش کیا ہے۔

۲۹ نیا افسانہ۔ وقار عظیم۔ ص ۱۶۶-۱۶۸

خواجہ احمد عباس کا افسانہ ”ایک پائیلی چاول“ (مشمولہ پاؤں میں پھول۔ ۱۹۴۸ء) اگرچہ قحط بنگال کے موضوع پر لکھا گیا افسانہ ہے لیکن اس میں ہندوستانی عوام کے سیاسی شعور کی جھلکیاں بھی ہیں۔ اس افسانے کے نسوانی کردار بھی کانگریس، مہاتما گاندھی اور ہندوستان کے سرمایہ دار طبقے کے رویے پر تبصرہ کرتے نظر آتے ہیں۔ ملک میں اناج کی کمی کے سلسلے میں ایک عیسائی عورت گاندھی جی کو قصور وار بتاتی ہے کہ انھوں نے سرکار سے لڑائی مول لے کر ہندوستانی عوام کو اس صورت حال سے دوچار کر دیا۔ بیویوں اور آڑھتیوں کے خلاف عوام میں غم و غصہ پایا جاتا ہے کہ انھوں نے ذخیرہ اندوزی کر کے غلہ کی گرانی اور کم یابی کے حالات پیدا کر دیے ہیں۔

”آزادی کا دن“ (مشمولہ ”پاؤں میں پھول“، خواجہ احمد عباس ۱۹۴۸ء) میں بھی کانگریس اور گاندھی جی کے خلاف ردِ عمل کا اظہار کیا ہے۔ اس افسانے کا کردار حمید گاندھی جی کو برلا ٹاٹا جیسے سرمایہ داروں کا زرخیر تک کہہ دیتا ہے۔ مسلم لیگ، جناح، کمیونسٹ پارٹی سب کے خلاف اس افسانے میں حمید کا ردِ عمل سامنے آتا ہے۔

دیہاتی زندگی میں صرف زمین دار اور مہاجن ہی استحصال کا ذریعہ نہیں ہیں بلکہ مذہب کے ٹھیکے داروں کا رویہ بھی اسی قسم کا ہے۔ رشید جہاں کا افسانہ ”غریبوں کا بھگوان“ میں ایک غریب عورت درگا کے شوہر کے مرنے پر پنڈتوں اور برہمنوں نے اس کا جس طرح استحصال کیا اسے یہاں بیان کیا گیا ہے۔



۸۔ تقسیم ملک، فسادات اور ہجرت کا مسئلہ

تقسیم ملک کے بعد سرحد کی دونوں جانب جو فرقہ وارانہ فساد رونما ہوئے انھیں ایک زبردست انسانی المیہ کہنا چاہیے۔ برصغیر کے تمام باشندے ان فسادات سے متاثر ہوئے۔ ممتاز شیریں کے بقول: ”ان فسادات کے پیچھے تو اتنا وسیع سیاسی، تاریخی، معاشرتی پس منظر ہے کہ اس پر ٹالسٹائے کے ”جنگ اور امن“ کی سی چیز لکھی جاسکتی ہے۔“^{۵۰} لیکن محمد حسن عسکری نے اپنے مضمون ”فسادات اور ہمارا ادب“ میں بالکل متضاد رائے پیش کی ہے۔ لکھتے ہیں:

”..... ایسے واقعات انسانیت کی یا کسی قوم کی تاریخ میں کتنی ہی اہمیت کیوں نہ رکھتے ہوں، خواہ صدیوں آگے کی زندگی ان کے زیر اثر صورت پذیر ہونے والی ہو، خواہ ان واقعات نے کسی کو انسانی فطرت یا بڑے بڑے مسائل کے متعلق تفکر پر اکسایا ہو یا کسی فلسفی کو چند فکری نتائج تک پہنچنے میں مدد دی ہو، مگر کیا یہ واقعات ہضم اور محض واقعات کی حیثیت سے ادب کا موضوع بن سکتے ہیں؟ ایسے سوالات کا جواب سوچتے ہوئے ہمیں اپنی ذاتی یا قومی مصیبتوں کو تھوڑی دیر کے لیے بھول جانا چاہیے۔ کم از کم دو چار لمحے دل پر پتھر رکھ لینا چاہیے کیوں کہ ادب تو فی الحقیقت بڑا سنگ دل ہوتا ہے۔ انسان کی تاریخ تو پچیس تیس ہزار سال پرانی ہے، خدا جانے کیا کیا ہو چکا ہے اور کیا کیا ہونے والا ہے۔ ادب آخر کس کس فرد اور کس کس گروہ کے جذبات کا احترام کرے؟ اگر ہمیں اپنے سوال کا کوئی تسلی بخش جواب ڈھونڈنا ہے تو اپنی مظلومیت کے احساس کو تھوڑی دیر کے لیے خیر باد کہہ دینا چاہیے۔..... ادب تو جذباتی تجربوں کے بارے میں ہوتا ہے اور انفعالیات کوئی تجربہ نہیں ہے، احساس ضرور ہے۔ اگر فسادات کے معنی قتل و غارتگری یا جسمانی تکالیف لیے جائیں تو یہ فیصلہ ناگزیر ہے کہ فسادات ادب کا موضوع بن ہی نہیں سکتے خواہ دلی تعلق کی بنا پر ہمیں کتنا ہی رونا کیوں نہ آتا ہو۔.....“^{۵۱}

۵۰۔ مضمون: فسادات اور ہمارے افسانے۔ ممتاز شیریں۔ مشمولہ: فسادات کے افسانے۔ مرتبہ: زیر رضوی، ذہن جدید، نئی دہلی،

جولائی ۱۹۹۵ء، ص: ۱۲

۵۱۔ انسان اور آدمی۔ محمد حسن عسکری۔ ص: ۱۸۴-۱۸۶

عسکری صاحب نے اپنے موقف کی تائید میں جو دلائل پیش کیے ہیں ان سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ پاکستانی قومیت کے جوش سے مغلوب ہو کر اور قومی خدمت کے خیال سے انھوں نے یہ موقف اختیار کیا۔ یہ فسادات ان کی نظر میں اس لیے گوارا ہیں کہ یہ تو تقسیم ملک کے نتیجے میں رونما ہوئے تھے اور خود ان ہی کے لفظوں میں:

”تقسیم یعنی پاکستان کا قیام مسلمانوں کا عزیز ترین سیاسی آدرش رہا ہے۔“ ۵۲

ظاہر کہ اس آدرش کی خاطر یا اسے پالنے کے بعد اگر پوری قوم کو قلعز م خوں سے گزرنے کے ساتھ ساتھ اور بھی بہت کچھ قربان کرنا پڑا ہو تو اس پر مضطرب ہونے یا دوا دلا کرنے کی کسی کو کیا ضرورت ہے؟ عسکری صاحب کے ”ارشادات عالیہ“ پر مزید تبصرہ یہاں مناسب نہیں معلوم ہوتا لیکن آئیے ان کا یہ اقتباس بھی دیکھتے چلیں۔ لکھتے ہیں:

”ہمیں ہزاروں مسلمانوں کے قتل عام پر نوے اور مرثیے نہیں چاہئیں۔ لاکھوں آدمیوں کی موت بذات خود کوئی اہم معنویت نہیں رکھتی۔ اگر ہمارے پچاس لاکھ آدمی خود دار انسانوں کی طرح ظالموں کا مقابلہ کرتے ہوئے مرجائیں تو یہ بڑی خوشی کی بات ہے لیکن اگر ہمارے پانچ آدمی جان بچانے کے لالچ میں میدان سے بھاگ کھڑے ہوں تو یہ ہمارے لیے ایک المیہ ہے۔“ ۵۳

یہاں بھی عسکری صاحب نے میدان جنگ اور فسادات دونوں کو مترادف کے طور پر دیکھا ہے لیکن ممتاز شرین کا یہ قول بھی دیکھیے لکھتی ہیں:

”فسادات میں جنگ کی بات بھی نہیں۔ جنگ میں بہادری کا مظاہرہ ہوتا ہے۔ اپنے وطن سے محبت کا اور وطن کے لیے یا کسی بلند آدرش کے لیے قربانی دینے کا جذبہ ہوتا ہے اور یہاں تو قتل عام تھا۔ نہتے انسان جانوروں کی طرح ذبح کر دیے جاتے تھے۔ خوں ریزی، وحشیانہ پن اور درندگی کی گھناؤنی تصویریں!“ ۵۴

۵۲ انسان اور آدمی۔ محمد حسن عسکری۔ ص: ۱۹۱

۵۳ محولہ بالا۔ ص: ۱۹۲

۵۴ مضمون: فسادات اور ہمارے افسانے۔ ممتاز شرین۔ مشمولہ فسادات کے افسانے، مرتبہ: زبیر رضوی، ذہن جدید، نئی دہلی،

جولائی ۱۹۹۵ء، ص: ۱۲

یہ فسادات بلاشبہ دونوں ملکوں کے لیے بہت بڑا سانحہ ثابت ہوئے۔ ہر طرف لوٹ مار، قتل عام، آتش زنی، زنا بالجبر کے گھناؤنے واقعات اپنی پوری شدت کے ساتھ رونما ہوتے رہے۔ فسادات نے ہندوستانی معاشرے میں سیاسی اور سماجی انتشار پیدا کیا۔ مہاجروں کے آنے اور جانے کا سلسلہ شروع ہوا۔ قتل و غارت گری کا بازار ایک عرصے تک گرم رہا۔ صدیوں پرانی گنگا جمنی تہذیب کی دھجیاں اڑ گئیں۔ بے یقینی اور بے سروسامانی کی کیفیت عام ہوئی۔ بقول ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش:

”برصغیر کے لوگ جنہیں بالعموم شریف النفس، ہمدرد، صابر، حلیم، ملن سار اور دردمند تصور کیا جاتا تھا، ۱۹۴۷ء کے واقعہ نے ان کے چہروں سے جھوٹے نقاب کو نوج ڈالا۔ وہ جو اخوت اور بھائی چارے کا مکھوٹا (Persona) خود پر چڑھائے پھرتے تھے، فسادات نے اسے اتار پھینکا اور اس کے نیچے سے نفرت، انتقام اور سفاکی کا کالی روپ غراتا ہوا باہر آ گیا اور تمام اخلاقی اور انسانی آدرشوں اور اقدار کو جھنجھوڑنے لگا۔ اس فتنہ دروئیے کے بارے میں بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ چونکہ برصغیر کا معاشرہ اخلاقی ضبط و امتناع کی وجہ سے ”ہنسی گھٹن“ کا شکار تھا لہذا فسادات کے دوران جب اس ”امتناع“ کی گرفت کمزور پڑی تو یہ عفریت پھنکارتا ہوا باہر آ گیا۔ بعض دوسروں کے مطابق ”فسادات“ کے دوران پھوٹنے والی درندگی اور حیوانیت اجتماعی ”ایذا رسانی“ کی جبلت کا مظہر تھی۔ تاہم معاشرتی، نفسیاتی، نسلی، تاریخی و تہذیبی یا مذہبی زاویے سے اس واقعہ کی چاہے جتنی بھی تفسیریں پیش کی جائیں، اس بات کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ فسادات نے برصغیر میں بسنے والوں کے امن پسند اور شریف الطبع ہونے کی قلعی کھول دی۔ دوسرے لفظوں میں فسادات کے تحت ہونے والی لوٹ مار، قتل و غارت گری، ایک ایسا چرکا تھا جو جسم سے زیادہ روح کو لگا۔“ ۵۵

مذکورہ بالا اقتباس میں فسادات کے سلسلے میں جو تاویلیں پیش کی گئی ہیں ان کی معنویت سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن یہ حقیقت ہے کہ انسانی قدروں کے زوال کی ایسی پست اور المناک صورت حاشیہ خیال میں بھی نہیں آسکتی تھی۔ بقول ڈاکٹر خلیل الرحمن اعظمی:

۵۵۔ جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش۔ انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۲۵۴-۲۵۵

”تقسیم ہند کے بعد ہندوستان اور پاکستان میں فرقہ وارانہ فسادات نے جو سیاسی و سماجی انتشار، تہذیبی و اخلاقی انحطاط پیدا کر دیا تھا اور جس طرح انسانیت، اخوت اور اعلا اقدار کی طرف سے بے یقینی پیدا ہو رہی تھی وہ ہمارے ملک کی تاریخ کا ایک درد انگیز المیہ ہے۔ ان فسادات اور سیاسی بد نظمیوں نے بہت سے ذہنوں کو پراگندہ کر دیا اور نہ صرف عام انسان بلکہ بہت سے ادیب افسانہ نگار بھی اس کے سیلاب میں بہہ گئے۔“ ۵۶

اس زمانے کا تعلیم یافتہ طبقہ بالخصوص شاعر اور ادیب اس سانحے سے بے حد متاثر ہوئے کیوں کہ اخلاقی اقدار اور صالح روایات کی تشہیر اور ان کے فروغ کی ذمہ داری ارباب قلم ہی زیادہ محسوس کرتے ہیں۔ بقول جگدیش چندر ودھاون:

”ترقی پسند ادیبوں کے لیے فرقہ وارانہ فسادات خاص طور پر اس لیے بھی سوہان روح تھے کہ انھوں نے ایک ایسی مشترکہ انسانی تہذیب کا خواب بنا تھا جس میں مذہب کو کوئی برتری حاصل نہیں تھی۔ سیاسی نقطہ نظر سے ان کا مسلک ایک قوم، ایک ملک اور ایک تہذیب و تمدن تھا۔ وہ تہذیب کو ہندو اور مسلمان کے خانوں میں بانٹ کر نہیں دیکھتے تھے بلکہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے صدیوں کے باہمی اشتراک عمل، اختلاط اور روابط سے بنی ”ہندوستانی تہذیب“ کے پیرو تھے۔ لیکن اب ملک کی ناقابل تردید اور ناقابل تنسیخ تقسیم اپنے بھیا تک روپ میں ان کے سامنے کھڑی تھی۔“ ۵۷

چنانچہ اس دور کے سبھی افسانہ نگاروں نے فسادات، ہجرت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے دیگر مسائل کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا۔ اس قسم کے افسانہ نگاروں کی ایک مجمل فہرست ذیل میں پیش کی جاتی ہے:

- | | | |
|-----------------|----------------------|---------------------|
| (۱) کرشن چندر | (۲) حیات اللہ انصاری | (۳) احمد ندیم قاسمی |
| (۴) عزیز احمد | (۵) خواجہ احمد عباس | (۶) سعادت حسن منٹو |
| (۷) عصمت چغتائی | (۸) راجندر سنگھ بیدی | (۹) رام لعل |

۵۶ اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک۔ غلیل الرحمن اعظمی۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۸۴ء، ص: ۸۶

۵۷ کرشن چندر شخصیت اور فن۔ جگدیش چندر ودھاون۔ ثمر آفیسٹ پرنٹرز، دریا گنج، نئی دہلی، ۱۹۹۳ء، ص: ۳۳۹

- (۱۰) اوپندر ناتھ اشک (۱۱) بلونت سنگھ (۱۲) علی عباس حسینی
 (۱۳) سہیل عظیم آبادی (۱۴) صدیقہ بیگم (۱۵) کلام حیدری
 (۱۶) رامندر ساگر (۱۷) قرۃ العین حیدر (۱۸) صالحہ عابد حسین
 (۱۹) رضیہ سجاد ظہیر (۲۰) اشفاق احمد (۲۱) ممتاز حسین
 (۲۲) خدیجہ مستور (۲۳) ہاجرہ مسرور (۲۴) فکر تونسوی
 (۲۵) ممتاز مفتی (۲۶) قدرت اللہ شہاب

فسادات کے فوراً بعد جو افسانے لکھے گئے ان میں اس ٹریجڈی کی ہولناک تصویریں صحافتی انداز میں پیش کی گئی تھیں اسی لیے ان افسانوں کو مصنوعی اور بے جان قرار دیا گیا۔ محمد حسن عسکری نے فسادات کے افسانوں کی معنویت کو مسترد کرتے ہوئے ان کی فنی قدر و قیمت پر بھی سوالیہ نشان لگایا لیکن خلیل الرحمن اعظمی کی رائے اس سلسلے میں بڑی متوازن ہے وہ لکھتے ہیں:

”اگرچہ اس زمانے میں سیاسی ہیجان کی وجہ سے کسی ایسے فن پارے کی تخلیق کرنی جو ایک طرف صحت مند زاویہ نظر کی ترجمانی کرتا ہو، دوسری طرف تجزیہ و تحلیل کی منزلوں سے گزر کر تکمیل فن کا فن بھی مظہر ہو، بہت مشکل تھا۔“ ۵۸

ڈاکٹر محمد ذاکر نے بھی اس موضوع پر لکھے گئے افسانوں کے سلسلے میں صحیح رائے پیش کی ہے:

”شروع میں جو افسانے لکھے گئے ان میں واقعہ نگاری کا سا انداز ہونے کی وجہ سے صحافتی انداز پیدا ہو گیا تھا لیکن ایسی تخلیقات کو فنی معیار کی کسوٹی پر کتے ہوئے ہمیں یہ خیال رکھنا چاہیے کہ افسانہ نگار نے فساد کی آگ اور فرقہ وارانہ نفرت کے شعلوں کو بجھانے کی جو سعی کی اور انسان کی عظمت پر جس طرح زور دیا اس میں فنی اعتبار سے کتنا بھی نقص سہی مگر انسان دوستی کی نظر سے یہ کاوشیں یقیناً مستحسن تھیں۔“ ۵۹

یہ تو صحیح ہے کہ فساد اور ہجرت کے موضوع پر تحریر کیے گئے تمام افسانے فکری اور فنی بلندیوں کو نہیں چھو سکے لیکن ان کی معنویت سے سراسر انکار بھی نہیں کیا جاسکتا۔ خس و خاشاک کے اس ڈھیر میں بھی کچھ ایسے

۵۸ اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک۔ خلیل الرحمن اعظمی، ص: ۸۷

۵۹ آزادی کے بعد ہندوستان کا اردو ادب۔ محمد ذاکر، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، ستمبر ۱۹۸۱ء، ص: ۲۶۰

افسانہ نگار اور ان کی تخلیقات موجود ہیں جن کی فنی قدر و قیمت کے سلسلے میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ ”پشاور ایکسپریس“ (کرشن چندر)، ”کھول دو“، ”ٹھنڈا گوشت“، ”ٹوبہ ٹیک سنگھ“ (منٹو)، ”شکر گزار آنکھیں“ (حیات اللہ انصاری)، ”پریشتر سنگھ“ (احمد ندیم قاسمی)، ”کالی رات“ (عزیز احمد)، ”سردار جی“ (خواجه احمد عباس)، ”جرّیں“ (عصمت چغتائی)، ”لاجوتی“ (بیدی)، ”ایک شہری پاکستان کا“ (رام لعل)، ”ٹیبیل لینڈ“ (اشک)، ”گڈ ریا“ (اشفاق احمد) وغیرہ افسانے شاہکار کا درجہ رکھتے ہیں۔ عصمت چغتائی نے فسادات کے افسانوں کو صالح اقدار کی نمائندگی اور انسان دوستی کے نقطہ نظر سے قابل قدر قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر ثار احمد بھی اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

”باوجود اس کے کہ ان افسانوں میں صحافتی رنگ اور جذباتیت کے عناصر راہ پا گئے ہیں، ان کی بھی اپنی جگہ ایک اہمیت ہے۔ کم از کم اتنی بات تو ضرور ہے کہ ان افسانوں میں خوف و دہشت کی فضا، آگ و خون کی ہولی، درندگی اور حیوانیت، عورتوں پر ڈھائے جانے والے مظالم اور اس تیرہ و تار فضا میں کہیں کہیں انسانیت کی مشعل کو سمیٹ کر یکجا کر دیا گیا ہے۔“^{۶۰}

فسادات کے موضوع پر کرشن چندر کا افسانوی مجموعہ ”ہم وحشی ہیں“ ۱۹۴۸ء میں کتابی دنیا لکھنؤ سے شائع ہوا۔ اس میں چھ افسانے ”اندھے“، ”لال باغ“، ”ایک طوائف کا خط“، ”جیکسن“، ”امر تر“ اور ”پشاور ایکسپریس“ فسادات کی ہولناکی اور وحشت کا منظر نامہ پیش کرتے ہیں۔ کرشن چندر کے افسانوں میں ”میرا بچہ“، ”جانور“، ”مدرسہ“، ”دوسری موت“ بھی ایسے افسانے ہیں جو فساد ہی کے پس منظر میں لکھے گئے ہیں۔ افسانہ ”اندھے“ میں یہ دکھایا گیا ہے کہ تعصب اور مذہبی جنون نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو کس طرح اندھا کر دیا تھا کہ انھیں قتل و غارت گری کے سوا کچھ بھی نہیں سوچتا تھا۔ ”لال باغ“ میں بھی انسانوں کے اس وحشیانہ پن کو ظاہر کیا گیا ہے۔ ”ایک طوائف کا خط“ طنزیہ پیرائے میں ہے۔ کرشن چندر کی نظر میں اس تقسیم کے ذمہ دار ملک کے لیڈران ہیں جنہوں نے اپنی سیاست کے کھیل میں ملک کا بٹوارہ کر دیا اور جس کے نتیجے میں ملک کو اتنے بڑے سانحہ سے گزرنا پڑا۔

اس افسانے میں بمبئی کی ایک طوائف نے ہندوستان اور پاکستان کے دونوں بڑے لیڈران نہرو اور جناح کو مخاطب کر کے ایک خط لکھا ہے۔ اس خط میں اس نے دو کم سن مغویہ لڑکیوں کے مستقبل کے

۶۰۔ مضمون: آزادی کے بعد اردو افسانہ۔ اہم رجحانات۔ ڈاکٹر ثار احمد۔ آج کل، ماہنامہ، نئی دہلی، مارچ ۱۹۹۷ء، ص: ۱۱-۱۲

بارے میں سوال کیا ہے کہ وہ ان کے ساتھ کیا کرے؟ دونوں لڑکیوں میں سے ایک ہندو (بیلا) ہے اور دوسری مسلمان (بتول) ہے۔ طوائف ہونے کے باوجود اس میں انسانیت ابھی زندہ ہے اور وہ نہیں چاہتی کہ یہ دونوں کم سن بچیاں اپنی مرضی کے خلاف طوائف بنیں۔ طوائف کے خیال میں اگر نہرو اور جناح ان دونوں لڑکیوں کو اپنی بیٹیاں بنالیں تو ان کا مستقبل سدھر سکتا ہے، ملاحظہ ہو:

”پنڈت جی میں چاہتی ہوں آپ بتول کو اپنی بیٹی بنالیں۔ جناح صاحب میں چاہتی ہوں آپ بیلا کو اپنی دختر نیک اختر سمجھیں۔ ذرا ایک دفعہ انھیں اس فارس روڈ کے جنگل سے چھڑا کر اپنے گھر رکھیے اور ان لاکھوں روحوں کا نوحہ سنیں۔ یہ نوحہ نو اکھالی سے راول پنڈی تلک اور بھرت پور سے بمبئی تلک گونج رہا ہے۔ کیا صرف گورنمنٹ ہاؤس میں اس کی آواز سنائی نہیں دیتی۔ یہ آوازیں گے آپ؟“

اس افسانے میں بہت ہی تیکھا طنز ہے ان ہندو مسلم لیڈروں کے ملمع چڑھے کرداروں پر جو اپنی تقریروں سے تو عوام کو اخوت اور محبت کا درس دے رہے تھے، ظلم و ستم کرنے سے روک رہے تھے مگر دراصل وہی اس ظلم و تشدد کے ذمہ دار تھے۔ انھوں نے اپنی کرسیوں کے لیے ملک کو تقسیم کیا جس کے نتیجے میں سرحد کی دونوں جانب عوام کی جان، مال، عزت و آبرو سب کچھ داؤ پر لگ گیا۔ عورتوں کی ایسی بے حرمتی ہوئی کہ طوائفوں کے بھی رونگٹے کھڑے ہو گئے۔ کرشن چندر نے طوائفوں کی زبانی ان ہندو مسلم لیڈروں پر چوٹ کی ہے جنھوں نے عوام کی مرضی کے خلاف ملک کو صرف اپنے فائدے کے لیے تقسیم کر دیا تھا۔ ملاحظہ ہو:

”بیلا اور بتول دو لڑکیاں ہیں۔ دو قومیں ہیں۔ دو تہذیبیں ہیں۔ دو مندر اور مسجد ہیں۔ بیلا اور بتول فارس روڈ میں ایک رنڈی کے ہاں رہتی ہیں۔ جو چینی جام کے بغل میں اپنی دوکان کا دھندہ چلاتی ہے۔ بیلا اور بتول کو یہ دھندہ پسند نہیں۔ میں نے انھیں خریدا ہے۔ میں چاہوں تو ان سے یہ کام لے سکتی ہوں لیکن میں یہ سوچتی ہوں میں یہ کام نہیں کروں گی جو راول پنڈی اور جالندھر نے ان کے ساتھ کیا ہے۔“

(”ہم وحشی ہیں“۔ کرشن چندر، ص: ۴۴)

افسانہ ”امر تسر“ ایک ہی شہر کی دو مختلف صورت حال کا آئینہ دار ہے۔ پہلی صورت حال آزادی ملنے سے پہلے کی ہے جب امر تسر کے لوگ ہندو ہوں خواہ مسلم یا سکھ، ساتھ ساتھ رہتے تھے، ایک دوسرے

کے مددگار اور یہی خواہ تھے اور یہ تینوں ہندوستانی قومیں انگریزوں کو اپنا واحد دشمن مانتی تھیں اس لیے ایک ساتھ ان سے برسرِ پیکار تھیں۔ کرشن چندر نے جلیاں والا باغ کا واقعہ بیان کیا ہے جس میں ہندو مسلم سکھ سبھوں نے ایک ہو کر انگریزوں سے مقابلہ کیا اور ایک دوسرے کو بچانے کے لیے اپنی جانیں بھی دیں۔
ملاحظہ ہو:

”جلیاں والا باغ میں ہزاروں کا مجمع تھا۔ اس مجمع میں ہندو بھی تھے سکھ بھی تھے اور مسلمان بھی۔ ہندو مسلمانوں سے، مسلمان سکھوں سے الگ صاف پہچانے جاسکتے تھے۔ صورتیں الگ تھیں، مزاج الگ تھے، تہذیبیں الگ تھیں، مذہب الگ تھے۔ لیکن آج یہ سب لوگ جلیاں والا باغ میں ایک ہی دل لے کر آئے تھے۔“ (ہم وحشی ہیں۔ کرشن چندر، ص: ۶۹)

اور جب جنرل ڈائر نے قتلِ عام کا حکم دیا۔ نکلنے کے سارے راستے بند کر دیے گئے اور اندھا دُھند گولیاں برسنے لگیں تو اس نفسا نفسی کے عالم میں بھی دونوں مذہب کے لوگ ایک دوسرے کی جان بچانے کی کوشش کر رہے تھے:

”اور جب گولی لگی تو پہلے اوم پرکاش کو لگی کندھے کے پاس اور وہ زمین پر گر گیا۔ صدیق اس کو دیکھنے کے لیے جھکا تو گولی اس کی ٹانگ کو چھیدتی ہوئی پار ہو گئی..... صدیق اوم پرکاش پر اور بھی جھک گیا۔ اس نے اپنے جسم کو اوم پرکاش کے لیے ڈھال بنا لیا..... آج فرشتے اس کے ہمراہ تھے۔ گو وہ ایک کافر کو اپنے کندھے پر اٹھائے ہوئے تھا۔ آج اس کی روح اس قدر امیر تھی کہ کٹرہ فتح خاں پہنچ کر اس نے سب سے کہا۔ یہ لو ہیرے کی انگوٹھی۔ اور یہ لو دو ہزار کے نوٹ اور یہ ہے شہید کی لاش۔ اتنا کہہ کر صدیق بھی وہیں گر گیا۔ اور شہر والوں نے دونوں کا جنازہ اس دھوم دھام سے اٹھایا گویا وہ سکے بھائی تھے۔“ (ہم وحشی ہیں۔ کرشن چندر، ص: ۷۳)

مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امرتسر میں رہنے والے ہندو اور مسلمان بھائی چارے کی مضبوط ڈور میں بندھے تھے۔ ایک دوسرے کے دوست اور مددگار تھے۔ مذہب ان لوگوں کے بیچ میں دیوار نہیں تھا۔ جس چیز نے انہیں ایک ڈور میں باندھ رکھا تھا وہ تھا ان کا جذبہ وطنیت تھا اور ہم وطن ہونے کا احساس۔

اسی طرح کرشن چندر نے ایک دوسرا واقعہ امرتسر کا بیان کیا ہے۔ جب جلیاں والا باغ کے حادثے کے بعد شہر میں کرفیو لگا دیا گیا تھا۔ کرفیو جب تھوڑی دیر کے لیے کھولا گیا تو لوگ بازار سے سامان خریدنے سڑک پر نکل آئے۔ اس واقعہ میں کرشن چندر نے تین عورتوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک ہندو تھی پارو، دوسری مسلم تھی زینب اور تیسری سکھ مذہب کی تھی شام کور۔ تینوں عورتوں نے واپسی کے لیے وہ راہ اختیار کی جہاں گوروں کا پہرہ لگا ہوا تھا اور یونین جیک کا جھنڈا لہرا رہا تھا۔ انگریزوں نے ذلیل کرنے کے لیے یہ اصول بنایا ہوا تھا کہ جو ہندوستانی اس راستے سے گزرے وہ جھنڈے کو جھک کر سلام کرے اور اس پورے راستے کو گھٹنوں کے بل چلتا ہوا پار کرے۔ جو اس کی خلاف ورزی کرتا تھا اسے گولیوں سے اڑا دیا جاتا تھا۔ مگر ان تینوں عورتوں کی خودداری نے گوارا نہ کیا کہ ہندوستانیوں کو ذلیل کرنے والے اس قانون کی پاسداری کریں۔ انجام کار تینوں عورتیں گولیوں سے اڑادی گئیں۔ ان سارے واقعات کو پیش کرنے کا واحد مقصد یہ دکھانا ہے کہ آزادی سے پہلے ہندوستان میں ہر مذہب کے لوگ وطنیت کی ڈور میں بندھے تھے۔ ہندو لازم اور اسلام کے بچے جھگڑا نہیں تھا۔ جھگڑا تھا تو صرف انگریزوں سے۔ لوگ دشمن انگریزی حکومت کو مانتے تھے اس لیے آپس میں ایک تھے۔

یہ سب بتانے کے بعد کرشن چندر نے اس صورت حال کی طرف روشنی ڈالی ہے جو آزادی کے بعد امرتسر میں پیدا ہوئی تھی۔ اب نقشہ یہ ہے کہ ہندو مسلم آپس میں جانی دشمن ہو گئے۔ پورا امرتسر آگ اور خون کی ہولی کھیل رہا ہے، زینب جو گوروں کا حکم نہ مان کر ان کی گولیوں کا نشانہ بنی تھی، اس کی ماں اب ہندوؤں کے مظالم کا شکار بن رہی ہے۔ آزادی کے تیسرے دن اسی امرتسر میں مسلمان پناہ گزینوں کے بچے پانی کو ترس رہے تھے اور انھیں پانی کے بدلے خون پینے کو دیا جا رہا تھا۔ ملاحظہ ہو:

”بچے نے کہا۔ ”دادی اماں پانی“

دادی چپ رہی۔ ”بچہ چیخا، ”دادی اماں پانی۔“

دادی نے کہا، ”بیٹا پاکستان آئے گا تو پانی ملے گا۔“

بچے نے کہا، ”دادی اماں کیا ہندوستان میں پانی نہیں ہے؟“

دادی نے کہا، ”بیٹا اب ہمارے دیس میں پانی نہیں ہے۔“

.....

”پانی پیو گے؟“

”ہاں۔“ بچے نے سر ہلایا

اکالی رضا کار ہنسا۔ اس نے پائیدان سے رستے ہوئے خون کو اپنی اوک میں جمع کیا اور اسے بچے کے قریب لے جا کر کہنے لگا: لو، پیاس لگی ہے تو یہ پی لو۔ بڑا اچھا خون ہے۔
مسلمان کا خون ہے۔“ (ہم وحشی ہیں۔ کرشن چندر، ص: ۸۲)

صوبہ پنجاب کی تقسیم کے بعد جو حصہ پاکستان کو ملا وہ مغربی پنجاب کہلایا اور ہندوستان میں رہ جانے والا حصہ مشرقی پنجاب ٹھہرا۔ مغربی پنجاب میں اکثریت مسلمانوں کی تھی لہذا انھوں نے ہندو اقلیت پر بے پناہ مظالم کے پہاڑ توڑ ڈالے۔ چُن چُن کر انھیں مارا اور کھدیڑا گیا۔ گھریار لوٹ لیے گئے۔ بالکل ویسا ہی نقشہ مشرقی پنجاب کا تھا۔ فرق یہ تھا کہ یہاں ہندوؤں کی اکثریت تھی لہذا مظالم کا شکار مسلمان بنے۔ انھیں بھی لوٹا گیا، تہہ تیغ کیا گیا۔ دونوں طرف عورتوں کی وہ دُرگت بنائی گئی کہ جس کی مثال نہیں ملتی۔ گویا وہ قومیں جو کل تک آپس میں محبت، اخوت اور بھائی چارگی میں ڈوبی ہوئی تھیں آج ایک دوسرے کے خون کی پیاسی تھیں۔ کرشن چندر نے اس سارے ماحول اور صورت حال کی بھرپور عکاسی کی ہے لیکن ان افسانوں میں وقتی اُبال زیادہ ہے، فکری اور فنی بلندی کا انداز مفقود ہے۔ ان افسانوں پر تبصرہ کرتے ہوئے سلیم آغا قزلباش لکھتے ہیں:

”کرشن چندر نے فسادات میں ہندوؤں اور سکھوں اور مسلمانوں کے درمیان ہونے والے کشت و خون میں پلڑے کے دونوں ترازوؤں کو برابر رکھنے کی حکمت عملی پر کاربند رہنے کا مظاہرہ کیا ہے یعنی ایک افسانے میں ہندوؤں یا سکھوں کو مسلمانوں کے گھر جلاتے، ماں و اسباب لوٹتے اور قتل و غارت گری کرتے دکھایا تو دوسرے افسانوں میں مسلمانوں کو ہندوؤں کا خون بہاتے، ان پر ظلم کرتے ہوئے پیش کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ کرشن چندر کے اس موضوع پر لکھے جانے والے بیش تر افسانوں میں ایک بنے بنائے کیے کے مطابق افسانہ لکھنے کی شعوری کاوش صاف نظر آتی ہے اور قاری ان کے چند افسانے پڑھ چکنے کے بعد ان کی تکنیک سے بخوبی آگاہ ہو جاتا ہے یعنی اسے پتہ چل جاتا ہے کہ آگے کیا ہوگا؟ مجموعی طور پر کرشن چندر کی اس ”منصوبہ بندی“ نے ان کے اس

موضوع پر لکھے گئے افسانوں کو نقصان پہنچایا ہے تاہم فسادات کے موضوع پر انھوں نے

متعدد پُراثر اور اعلا پائے کے افسانے بھی تحریر کیے ہیں۔“ ۱۱

فسادات کے موضوع پر کرشن چندر کا افسانہ ”پشاور ایکسپریس“ تکنیک اور فنی پیش کش کے لحاظ سے اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں ریل گاڑی کو ایک حاضر راوی کی حیثیت دی گئی ہے جس کا نام پشاور ایکسپریس ہے اور جس نے پشاور سے بمبئی تک کی طویل مسافت کے دوران دونوں ملکوں میں پھیلی ہوئی وحشت اور درندگی کی روداد بڑے موثر اور پُر درانداز میں بیان کی ہے۔ جب یہ پشاور سے روانہ ہوئی تو اس میں زیادہ تر پاکستان کے مختلف علاقوں سے بھاگے ہوئے ہندو شرناتھی سوار ہوئے جو اپنے جان و مال کو محفوظ نہ پا کر ہندوستان کا رُخ کر رہے تھے۔ انھیں اس بات کی خوشی تو ضرور تھی کہ ان کی جانیں بچ گئیں۔ بہت سا مال و متاع اور ان کی بہوؤں، بیٹیوں، ماؤں اور بیویوں کی آبرو محفوظ رہی لیکن اپنی زمین سے کٹ جانے اور بے وطن ہونے کا احساس ان کے لیے سوہان روح بنا ہوا تھا:

”..... جہاں وہ ہزاروں سال سے رہتے چلے آئے تھے۔ جس کی سنگلاخ زمین سے انھوں نے توانائی حاصل کی تھی۔ جس کے برفاب چشموں سے انھوں نے پانی پیا تھا اور جس کے حسین چمن زاروں سے انھوں نے انگوروں کا رس پیا تھا آج یہ وطن یک لخت بے گانہ ہو گیا تھا اور اس نے اپنے مہربان سینے کے کواڑ ان پر بند کر دیے تھے اور وہ ایک نئے دیس کے تپتے ہوئے میدانوں کا تصور دل میں لیے بادلِ ناخواستہ وہاں سے رخصت ہو رہے تھے..... ان کا دل رو رہا تھا اور آنکھیں سرحد کے پتھر لیے سینے پر یوں گڑی ہوئی تھیں گویا اسے چیر کر اندر گھس جانا چاہتی ہیں اور اس کے شفقت بھرے مامتا کے فوارے سے پوچھنا چاہتی ہیں۔ بول ماں! آج کس جرم کی پاداش میں تو نے اپنے بیٹوں کو گھر سے نکال دیا ہے۔ اپنی بہوؤں کو اس خوب صورت آنگن سے محروم کیا ہے جہاں وہ کل تک اپنے سہاگ کی رانیاں بنی بیٹھی تھیں۔ اپنی الیلی کنواریوں کو جو انگور کی نیل کی طرح تیری چھاتی سے لپٹ رہی تھیں، جھنجھوڑ کر الگ کر دیا ہے کس لیے یہ دیس آج بدلیں ہو گیا ہے۔“

۱۱ جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ص ۲۶۰-۲۶۱

ریل گاڑی آگے بیان کرتی ہے کہ:

”میں چلتی جا رہی تھی اور ڈبوں میں بیٹھی ہوئی مخلوق اپنے وطن کی سطح مرتفع، اس کی بلند وبالا

چٹانوں، اس کے مرغزاروں، اس کی شاداب وادیوں، کنجوں اور باغوں کی طرف یوں

دیکھ رہی جیسے ہر جانے پہچانے منظر کو اپنے سینے میں چھپا کے لے جانا چاہتی ہے۔“

ان اقتباسات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان پناہ گزینوں کے دل میں اپنے وطن سے بچھڑنے کا جو درد اور غم تھا

اسے بھی کرشن چندر نے پوری طرح سے اس افسانے میں نمایاں کر دیا ہے۔ تکشیلہ کے اسٹیشن پر جو خونی

واقعات پیش آئے وہ اور بھی تکلیف دہ تھے۔ اسی لیے افسانے کے اس حصے میں خطابت اور طنز کی کیفیت بھی

ظاہر ہوئی ہے:

”یہ تکشیلہ کا اسٹیشن تھا۔

بیس اور آدمی گر گئے۔

یہاں ایشیا کی سب سے بڑی یونیورسٹی تھی اور لاکھوں طالب علم اس تہذیب و تمدن کے

گہوارے سے کسب فیض کرتے تھے۔

پچاس اور مارے گئے۔

تکشیلہ کے عجب گھر میں اتنے خوب صورت بت تھے، اتنے حسین سنگ تراشی کے نادر

نمونے، قدیم تہذیب کے جھلملاتے ہوئے چراغ..... یہاں کنشک نے حکومت کی تھی

اور لوگوں کو امن و آشتی اور حسن و دولت سے مالا مال کیا تھا۔

پچیس اور ختم ہوئے۔

یہاں بدھ کا نغمہ عرفان گونجا تھا۔ یہاں بھکشوؤں نے امن و صلح و آشتی کا درس حیات

دیا تھا.....“

ریل گاڑی راول پنڈی، جہلم، گوجر خاں، لالہ موسیٰ کے سفر کی روداد بیان کرتی ہوئی جب وزیر آباد

جنگشن پر پہنچتی ہے تو یہاں بھی قتل و غارت گری اور عورتوں کی بے حرمتی کا وہی منظر تھا جو اس وجہ سے زیادہ

تکلیف دہ محسوس ہوا کہ وزیر آباد وہ مشہور شہر تھا جہاں ہندوستان بھر کے لیے چھریاں اور چاقو تیار ہوتے تھے

اور جہاں کے ہندو اور مسلمان صدیوں سے بیساکھی کا میلہ بڑی دھوم دھام سے مناتے تھے اور اس کی

خوشیوں میں اکٹھے حصہ لیتے تھے۔ لاہور اسٹیشن تک کے سفر کی جو روداد ریل گاڑی نے بہ زبان خود بیان کی ہے اس سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ کس طرح انسانوں کا قتل عام ہوا، انھیں لوٹا گیا اور ان کے گھر کی عورتوں پر کیسی قیامت برپا ہوئی۔ ریل گاڑی پھر آگے کی روداد سناتی ہے:

”مجھے ایک نمبر پلیٹ فارم پر کھڑا کیا۔ نمبر ۲ پلیٹ فارم پر دوسری گاڑی کھڑی تھی۔ یہ امر تر سے آئی تھی اور اس میں مسلمان پناہ گزیں بند تھے..... اس میں چار سو مسلمان مسافر کم تھے اور پچاس مسلم عورتیں اغوا کر لی گئیں تھیں اس لیے یہاں پر بھی پچاس عورتیں چُن چُن کر نکالی گئیں اور چار سو ہندو مسافروں کو تہہ تیغ کیا گیا تاکہ ہندوستان اور پاکستان میں آبادی کا توازن برقرار رہے۔“

ہندوستان میں بھی اس زمانے میں یہی صورت حال تھی جو پشاور ایکسپریس کی زبان سے ہی یوں بیان کی گئی ہے ملاحظہ ہو:

”..... اور پھر میں آگے چلی..... اتاری پہنچ کر فضا بدل سی گئی۔ مغل پورہ ہی سے بلوچی سپاہی بدلے گئے تھے اور ان کی جگہ ڈوگروں اور سکھ سپاہیوں نے لے لی تھی لیکن اتاری پہنچ کر تو مسلمانوں کی اتنی لاشیں ہندو مہاجرین نے دیکھیں کہ ان کے دل فرط مسرت سے باغ باغ ہو گئے۔ آزاد ہندوستان کی سرحد آگئی تھی ورنہ اتنا حسین منظر کس طرح دیکھنے کو ملتا اور جب میں امر تر اسٹیشن پر پہنچی تو سکھوں کے نعروں نے زمین آسمان کو گونجا دیا۔ یہاں بھی مسلمانوں کی لاشوں کے ڈھیر کے ڈھیر تھے اور ہندو جاٹ اور سکھ اور ڈوگرے ہر ڈبے میں جھانک کر پوچھتے تھے ”کوئی شکار ہے“ مطلب یہ کہ کوئی مسلمان ہے؟“

یہ ریل گاڑی ان شہروں سے بھی گزری جو تہذیب و تمدن، علم و فن، اخلاق و روحانیت اور امن و آشتی کے مراکز تھے لیکن اب تمام قدریں پامال ہو چکی تھیں۔ ادھر مسلمانوں کا قتل عام ہو رہا تھا اور عورتیں اغوا کی جا رہی تھیں۔ انبالہ اسٹیشن پر فرسٹ کلاس کے ڈبے میں ایک مسلمان ڈپٹی کمشنر بھی بیوی بچوں کے ساتھ سوار ہوئے لیکن دس میل آگے جا کر ٹرین روک دی گئی۔ کھڑکی کے شیشے توڑ کر لوگ اندر گھس گئے اور ڈپٹی کمشنر، اس کی بیوی اور چھوٹے چھوٹے بچوں کو قتل کر دیا اور پھر:

”ڈپٹی کمشنر کی ایک لڑکی تھی بڑی خوب صورت۔ وہ کسی کالج میں پڑھتی تھی۔ دو ایک نوجوان نے سوچا، اسے بچا لیا جائے۔ یہ حسن، یہ رعنائی، یہ تازگی، یہ جوانی کسی کے کام آسکتی ہے۔ اتنا سوچ کر انھوں نے جلدی سے لڑکی اور زیورات کے بکس کو سنبھالا اور گاڑی سے اتر کر جنگل میں چلے گئے۔ لڑکی کے ہاتھ میں ایک کتاب تھی۔

یہاں یہ کانفرنس شروع ہوئی کہ لڑکی کو چھوڑ دیا جائے یا مار دیا جائے۔

لڑکی نے کہا: ”مجھے مارتے کیوں ہو؟ مجھے ہندو کرلو، میں تمہارے مذہب میں داخل ہوئی

جاتی ہوں۔ تم میں سے کوئی ایک مجھ سے بیاہ کر لے۔ میری جان لینے سے کیا فائدہ؟“

لیکن اس کے باوجود لڑکی کے پیٹ میں چھرا بھونک دیا گیا اور وہ جنگل میں گھاس کے فرش پر تڑپ تڑپ کر مر گئی۔ اس کی کتاب اس کے خون سے تر بہ تر ہو گئی۔ کتاب کا عنوان تھا ”اشتراکیت، عمل اور فلسفہ“ از جان اسٹریچی۔ اب ریل گاڑی کی زبانی کرشن چندر کے یہ تاثرات بھی دیکھیے:

”وہ ذہین لڑکی ہوگی۔ اس کے دل میں اپنے ملک و قوم کی خدمت کے ارادے

ہوں گے۔ اس کی روح میں کسی سے محبت کرنے، کسی کو چاہنے، کسی سے گلے لگ جانے،

کسی بچے کو دودھ پلانے کا جذبہ ہوگا۔ وہ لڑکی تھی، وہ ماں تھی، وہ بیوی تھی، وہ محبوبہ تھی، وہ

کائنات کی تخلیق کا مقدس راز تھی اور اب اس کی لاش جنگل میں پڑی تھی..... اشتراکیت،

فلسفہ اور عمل۔ وحشی درندے انھیں نوچ کر کھا رہے تھے اور کوئی نہیں بولتا اور کوئی آگے

نہیں بڑھتا اور کوئی عوام میں سے انقلاب کا دروازہ نہیں کھولتا۔.....“

ریل گاڑی کا یہ بیان بھی غور طلب ہے:

”ایک عرصے بعد میں بمبئی آئی ہوں، یہاں مجھے نہلا ڈھلا کر شیڈ میں رکھ دیا گیا ہے۔

میرے ڈبوں میں اب شراب کے بھپارے نہیں ہیں، خون کے چھینٹے نہیں ہیں، وحشی

خونی قہقہے نہیں ہیں، مگر..... میں چاہتی ہوں کہ اب مجھے کبھی کوئی اس سفر پر نہ لے

جائے۔ میں اس شیڈ سے باہر نہیں نکلنا چاہتی۔ میں اس خوف ناک سفر پر دوبارہ نہیں جانا

چاہتی۔ اب میں اس وقت جاؤں گی جب میرے سفر پر دوطرفہ سنہرے گیہوں کے

کھلیان لہرائیں گے۔.....“

میں لکڑی کی ایک بے جان گاڑی ہوں لیکن پھر بھی میں چاہتی ہوں کہ اس خون اور گوشت اور نفرت کے بوجھ سے مجھے نہ لادا جائے۔ میں قحط زدہ علاقوں میں اناج ڈھوؤں گی۔ میں کونکہ اور تیل اور لوہا لے کر کارخانوں میں جاؤں گی۔ میں کسانوں کے لیے نئے ہل اور نئی کھاد مہیا کروں گی میں اپنے ڈبوں میں کسانوں اور مزدوروں کی خوش حال ٹولیاں لے جاؤں گی اور باعصمت عورتوں کی میٹھی نگاہیں اپنے مردوں کا دل ٹٹول رہی ہوں گی اور ان کے آنچلوں میں ننھے ننھے خوب صورت بچوں کے چہرے کنول کے پھولوں کی طرح کھلے نظر آئیں گے۔ وہ اس موت کو نہیں بلکہ آنے والی زندگی کو جھک کر سلام کریں گے، جب نہ کوئی ہندو ہوگا نہ مسلمان ہوگا بلکہ سب مزدور ہوں گے اور انسان ہوں گے۔“

پشاور ایکسپریس کا یہ بیانیہ تقسیم کے بعد رونما ہونے والے فسادات کی مکمل تصویر پیش کرتا ہے۔
بقول ڈاکٹر صادق:

”پشاور ایکسپریس“ ایک زبردست افسانہ ہے اور ممتاز شیریں کے اس اعتراض کے باوجود کہ اس افسانے میں پاکستان کی سرحد پار کرنے کے بعد مظالم کی تفصیلیں پھینکی پڑ گئی ہیں۔ اسے فسادات پر لکھے گئے اردو کے اچھے افسانوں میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ کرشن چندر نے یہ افسانہ ایک ٹرین کی زبانی بیان کر دیا ہے جب آدمی مذہب کے نام پر وحشی درندہ بن کے انسانیت کو یکسر فراموش کر بیٹھا تھا اور اس نے مجرمانہ جانب داری اور بے حسی اختیار کر لی تھی۔ ایسے وقت میں کرشن چندر نے ایک بے جان اور بے حس ٹرین کو زبان دے کر انسان کی وحشیانہ درندگی اور بے حسی پر زبردست اور کاری طنز کیا ہے۔“^{۶۲}

مجموعہ ”ہم وحشی ہیں“ کے علاوہ بھی کرشن چندر نے کئی افسانے فساد سے متعلق لکھے ہیں جن میں ایک ”میرا بچہ“ بھی ہے۔ اس میں انھوں نے افسوس ظاہر کیا ہے کہ ہندوستانی عوام اپنے بچوں میں شروع سے ہی تعصب کا زہر گھول دیتے ہیں حالاں کہ ظلم، نفرت، تشدد اور جبر و استحصال کسی مذہب میں روا نہیں ہے اور سارے مذاہب امن و آشتی اور صلح کل کا ہی پیغام دیتے ہیں۔

^{۶۲} ترقی پسند تحریک اور اردو افسانہ۔ ڈاکٹر صادق، اردو مجلس دہلی، ۱۹۸۱ء، ص ۱۳۱-۱۳۲

حیات اللہ انصاری کا افسانہ ”شکر گزار آنکھیں“ فساد کا جو منظر سامنے لاتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک ٹرین کا کمپارٹمنٹ چالیس پچاس مرد عورتوں اور بچوں سے بھرا ہوا تھا۔ یہ زخمی، بیمار، فاقہ زدہ، خانماں برباد اور مظلوم پناہ گزینوں کا قافلہ تھا جو حالات کی سفاکی کو جھیلنے ہوئے امید موہوم کی طرف روانہ تھا۔ قافلے کے ساز و سامان کی یہ حالت تھی کہ: ”اگر کسی ایک پاؤں میں جوتی ہے تو دوسرے میں ندارد۔ ایک جوان عورت کے کپڑے اس طرح تار تار تھے کہ ستر پوشی ناممکن تھی۔ ایک مرد کو کہیں ایک شکستہ لہنگا مل گیا تھا جس کو اس نے جسم پر لپیٹ کر تھم بنا لیا تھا۔“ وہیں ایک کونے میں ایک نئی نویلی دلہن اپنے زخمی دولہا کو بڑی بہادری اور چالاکی سے خونخوار قاتلوں کے زرعے میں سے نکال لائی تھی۔ دولہا کے بازو پر تلوار کا گہرا زخم تھا اور وہ بے ہوش پڑا تھا۔ یہ نئی نویلی دلہن اپنے گھر میں دشمنوں کے حملے کے دوران ماں باپ اور بھائی بہنوں کو خدا کو سوئپ کر اپنے زخمی دولہا کو بچا کر لے بھاگی تھی اور اسے پیٹھ پر لا کر ایک میل چل کر ریل تک آئی تھی۔ راستے میں ریل گاڑی پر زبردست حملہ ہوا۔ کرپائیں، تلواریں اور خنجر سنبھالے ہوئے بے رحم ہاتھ مسافروں پر اس طرح ٹوٹ پڑے کہ بات کی بات میں دس مسافروں کو خون آلود جاں کنی سے ہم آغوش کر دیا۔ ڈبے کے اندر اور باہر مسلح جان لیوا سورا صف بہ صف کھڑے تھے جو ہندومت اور مہاتما گاندھی کی جے کار منار ہے تھے۔ ایک عورت نے کھڑکی سے کود کر بھاگنے کی کوشش کی تو اسے اپنی عزت و آبرو کے ساتھ ساتھ جان سے بھی ہاتھ دھونا پڑا۔ نئی نویلی دلہن نے صورت حال کو بھانپ لیا، اندر اور باہر کے سوراخوں پر ایک نظر ڈالی اور بے دھڑک ایک سوراخ کے پاس جا کر کہنے لگی:

”مہاشے جی، ایک میری بنتی ہے۔“..... ”میری پرارتھنا صرف اتنی ہے کہ آپ مجھے ان

(دولہا کی طرف اشارہ کر کے) کے سامنے ابھی مار ڈالیے، بس بہت احسان مانوں گی،

خدا کے لیے، ایشور کے لیے۔“

اس سوراخ کو دلہن پر رحم آ جاتا ہے۔ اس نے دلہن کی کلائی پکڑ کر ایک جھٹکے میں اسے دولہا کے پاس پہنچا دیا اور پھر خنجر کا ایسا بھرپور ہاتھ مارا کہ دلہن ایک چیخ مار کر دولہا کے پاس گر پڑی اور اس کی شکر گزار آنکھیں قاتل کی طرف اٹھتی ہیں۔ اپنے دولہا کو محبت اور حسرت بھری نگاہوں سے وہ دیکھتی ہے اور مرجاتی ہے لیکن اس اطمینان کے ساتھ کہ اپنے شوہر کے سامنے پاکیزگی کی حالت میں اس نے جان دے دی۔

یہ افسانہ فساد کے واقعات کا ایک لامتناہی سلسلہ قاری کے ذہن پر قائم کرتا ہوا درد کی شدت کو ابھارتا ہے جو کسی بھی پتھر دل کو پگھلا دینے کے لیے کافی ہے اسی لیے اس ظالم اور خونخوار سوراخ پر بھی اس کا یہ اثر

ہوا کہ وہ مسلسل احساسِ ندامت کا شکار رہا اور خود اذیتی میں مبتلا ہو گیا۔ افسانہ نگار نے اس سورما کا یہ انجام دکھا کر نہ صرف یہ کہ افسانے میں پیش کی گئی ٹریجڈی اور اس کی شدت کو کسی حد تک گوارا بنانے کی کوشش کی ہے بلکہ یہ بھی پیغام دیا ہے کہ انسانیت کے مستقبل سے مایوس ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔

فساد کے موضوع پر احمد ندیم قاسمی نے ۱۹۴۷ء سے پہلے بھی قلم اٹھایا تھا ان کا ایک افسانہ ”فساد“ ہی کے عنوان سے ہے جو ان کے مجموعہ ”گرداب“ (مطبوعہ ۱۹۴۳ء) میں شامل ہے۔ یہ اس زمانے میں لکھا گیا تھا جب فرقہ واریت کا دیو ہندوستانی معاشرے کے لیے ناقابلِ تسخیر بن گیا تھا۔ یہ افسانہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں سپاہی کے کردار کو غیر جانب دار ہندوستانی کے روپ میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کا یہ ردِ عمل دیکھیے:

”سپاہی بولا! ہندوستان کے فسادات کی شہرت اسی وجہ سے تو قائم ہے۔ عید پر فساد، محرم

پر فساد، دسہرے پر فساد، انسانی لہو یہاں کے تہواروں کا خاص جزو ہے۔ لہو نہ بہے تو تہوار

چپ چاپ گزر جائیں اور فساد یہ بے رونقی کب گوارا کرتے ہیں۔ اصل میں بابا انسانی

لاشوں کو تڑپتا دیکھنے کا نشہ بہت تند ہوتا ہے۔“ (ص: ۲۹۹)

تقسیم ملک کے ہنگامے سے متاثر ہو کر احمد ندیم قاسمی نے جو افسانے لکھے ان میں ”تسکین“ (مشمولہ: ”دردِ دیوار“ ۱۹۴۸ء)، ”میں انسان ہوں“ (مشمولہ: دردِ دیوار)، ”چڑیل“ (مشمولہ: ”آس پاس“ ۱۹۴۸ء) اور ”پریش سنگھ“ (مشمولہ: ”بازارِ حیات“ ۱۹۵۹ء) کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ اول الذکر تین افسانے ایسے ہیں جو فساد کی ہولناکی کو پیش تو کرتے ہیں لیکن ان میں جذباتیت زیادہ ہے۔ ”تسکین“ میں اس المیے کو پیش کیا گیا ہے جب لٹے پٹے مہاجروں کا قافلہ نئی اُمیدوں کے ساتھ نئے وطن میں پہنچتا ہے اور کیمپوں میں افراتفری اور کس مپرسی کی اذیتوں سے دوچار ہوتا ہے۔ سرکاری کارندوں پر بے حسی طاری ہے اور وہ صرف کاغذی کاروائیوں میں مصروف ہیں اور مصیبت زدہ لوگوں کو جن میں سے بہتوں کے عزیز واقارب ان سے نکھڑ چکے ہیں، صرف انھیں جھوٹی تسلی دیتے رہتے ہیں اور مہاجروں کے بدتر حالات کی جھوٹی رپورٹیں تیار کرتے جاتے ہیں۔ ”میں انسان ہوں“ میں فساد کی ماری ہوئی عورتوں کی بے حرمتی اور بچوں کے ساتھ ظالموں کے وحشیانہ سلوک کی دردناک کیفیت بیان ہوئی ہے۔

لیکن فساد کے موضوع پر احمد ندیم قاسمی کا افسانہ ”پریش سنگھ“ ایک عمدہ تخلیق ہے۔ اقدار کی شکست اور اُتھل پتھل کے زمانے میں یہ افسانہ انسانیت کی ایک مثال قائم کرتا ہے۔ تقسیم وطن کے بعد دونوں طرف

کے لوگوں نے ہجرت شروع کی۔ ہندوستان سے مسلمان پاکستان کی طرف اور پاکستان سے ہندو اور سکھ ہندوستان کی طرف آنے جانے لگے۔ دورانِ سفر بھی انھیں کئی طرح کی مصیبتیں جھیلنی پڑیں۔ بہت سارے قافلے لوٹ لیے جاتے تھے انھیں قتل کر دیا جاتا تھا اور جو سلامت رہ جاتے تھے ان میں بہت سے ایسے بھی تھے جو بھیڑ میں کھو کر اپنے رشتہ داروں یا ماں باپ سے بچھڑ جاتے تھے۔ ایسے ہی ایک واقعہ کو اس افسانے میں پیش کیا گیا ہے۔ پریشتر سنگھ نے جب لاہور سے ہجرت کی تو اس کے ساتھ اس کی بیوی بیٹا (تار سنگھ) اور بیٹی (امر کور) تھے۔ سفر کے دوران اس کا پانچ سالہ بیٹا کرتار سنگھ اس سے بچھڑ گیا۔ بچے کی یاد میں پریشتر سنگھ ایسا زود حس ہو گیا تھا کہ جب کچھ سکھ فساد یوں نے پانچ چھ سالہ مسلمان لڑکے (اختر) کو مارنے کے لیے گھیرا تو وہ رو پڑا اور انھیں منع کرنے لگا:

”مارو نہیں یارو، پریشتر سنگھ کی آواز میں پکار تھی۔ ’اے مارو نہیں، اور وہ بُری طرح ہانپ رہا تھا۔ اس بچے کو بھی اس واہگرو جی نے پیدا کیا ہے جس نے تمہیں اور تمہارے بچوں کو پیدا کیا ہے۔“

”پوچھ لیتے ہیں اسی سے“، ایک اور سکھ بولا۔ پھر اس نے سہمے ہوئے اختر کے پاس جا کر کہا۔ ”بولو تمہیں کس نے پیدا کیا ہے؟“ ”خدا نے کہ واہگرو جی نے؟“ اس نے (اختر) پریشتر سنگھ کی طرف یوں دیکھا جیسے ماں کو دیکھ رہا ہو۔ منہ میں گئے ہوئے ایک آنسو کو تھوک ڈالا اور بولا۔ ”پتہ نہیں“..... اتنا تو کہتی ہے میں بھوسے کی کوٹھری میں پڑا ملا تھا۔“ یہ سن کر سارے سکھ ہنسنے لگے مگر پریشتر سنگھ بلبلا کر رونے لگا اور کہنے لگا، ”سب بچے ایک سے ہوتے ہیں یارو۔ میرا کرتار ابھی تو یہی کہتا تھا وہ بھی تو اپنی ماں کو بھوسے کی کوٹھری میں پڑا ملا تھا۔“

دوسرے سکھوں نے جب پریشتر سنگھ کی یہ حالت دیکھی تو اس (اختر) لڑکے کو اس وعدے پر پریشتر سنگھ کے حوالے کر دیا کہ وہ اس کے کیس بڑھا کر اسے کرتار ابنا لے اور اپنے پاس رکھے۔ اس طرح اختر کی جان بچ جاتی ہے۔

پریشتر سنگھ اسے اپنے گھر لے آتا ہے اور اس کی پرورش کرتا رہے کی طرح کرنے لگتا ہے۔ لیکن اس کی بیوی اور بیٹی نے آخر تک اسے کرتار رہے کی جگہ پر قبول نہیں کیا۔ احمد ندیم قاسمی نے یہاں انسانی نفسیات پر روشنی

ڈالی ہے کہ ایک ہی واقعہ مختلف انسانوں پر کیسے الگ الگ اثر ڈالتا ہے۔ بیٹے کے کھوجانے سے جہاں پر میشرنگھ پہلے کی بہ نسبت بہت زیادہ رقیق القلب ہو گیا ہے، اسے دوسرے بچوں میں اپنے بیٹے کی جھلک دکھائی دیتی ہے وہیں اس کی بیوی اور بیٹی کے مزاج میں قدرے تلخی آگئی ہے اور اسی لیے ان دونوں کا برتاؤ اختر کے ساتھ کچھ اچھا نہیں رہتا ہے جب کہ پر میشرنگھ اختر کے ساتھ ایسے رہتا ہے جیسے وہ اس کا اپنا بیٹا ہی ہو۔ ملاحظہ ہو:

”پر میشرنگھ نے اختر کا ہاتھ پکڑ کر اپنی بیوی کی طرف بڑھایا۔ ”اری لویہ اتناں کے پاس جانا چاہتا ہے“، ”تو جائے“، بیوی کی آنکھوں اور چہرے پر وہی آسیب آگیا تھا جسے پر میشرنگھ اپنی آنکھوں اور چہرے میں سے نوج کر باہر کھیتوں میں پھینک آیا تھا۔

”..... دیکھتے نہیں یہ لڑکا مسلا ہے؟ جہاں سے لائے ہو وہیں ڈال آؤ۔ خبردار جو اس نے میرے چوکے میں پاؤں رکھا۔“

پر میشرنگھ نے التجا کی۔ ”کرتارے اور اختر کو ایک ہی گرو جی نے پیدا کیا ہے۔ سمجھیں۔“

”نہیں“ اب کے بیوی چیخ اٹھی۔ ”میں نہیں سمجھی اور نہ سمجھنا چاہتی ہوں۔“ میں رات ہی رات میں جھٹکا کر ڈالوں گی اس کا۔ کاٹ کر پھینک دوں گی۔ اٹھالایا ہے وہاں سے لے جا اسے پھینک دے باہر۔“

”تمہیں نہ پھینک دوں باہر؟“

تمہارا نہ کر ڈالوں جھٹکا؟ وہ بیوی کی طرف بڑھا۔“

اور اس طرح ہر موقع پر وہ اختر کے لیے ڈھال بن جایا کرتا تھا پھر ایک دن فوجیوں کی ایک لاری اس کے گاؤں میں آتی ہے مسلم لڑکیوں کو ڈھونڈنے کے لیے۔ فوجی افسر نے اس موقع پر گاؤں والوں کے سامنے ایک رقت آمیز تقریر کی ان ماؤں کی اندورنی ٹیس کا حال بیان کیا جن کی بیٹیاں ان سے چھڑ گئی تھیں۔ ان شوہروں اور بھائیوں کی تکلیف کا دردناک نقشہ کھینچا جن کی بیویاں اور بہنیں اغوا کر لی گئی تھیں۔ اس تقریر کو سن کر پر میشرنگھ کو اختر کی مٹس کی احساس ہونے لگتا ہے۔ وہی پر میشرنگھ جو اپنے بیٹے کے بدلے اختر کو پا کر بہت خوش اور مطمئن ہو گیا تھا، اب بے چین ہونے لگتا ہے۔ گھر جا کر وہ اپنی بیوی سے کچھ اس طرح مخاطب ہوتا ہے:

”سنو، کیا کرتار اب بھی یاد آتا ہے۔“

”لو اور سنو، بیوی بولی اور پھر ایک دم چھا جوں رو دی۔“ کرتار اتو میرے کلیجے کا ناسور بن گیا ہے۔ ”پر میشرے۔“ کرتارے کا نام سن کر ادھر سے امر کور (بیٹی) اُٹھ کر آئی اور روتی ہوئی ماں کے گھٹنے کے پاس بیٹھ کر رونے لگی۔“

”پر میشر سنگھ یوں بدک کر جلدی سے اُٹھ بیٹھا جیسے اس نے شیشے کے برتنوں سے بھرا ہوا طشت زمین پر دے مارا ہو۔“

اور یہ تصدیق ہو جانے پر کہ مائیں اپنے بچوں کو کسی حالت میں نہیں بھولتیں اپنے آپ کو آمادہ کر لیتا ہے کہ اختر کو اس کی ماں کے پاس چھوڑ آئے۔ حالاں کہ اختر اب اپنی ماں کو کسی حد تک بھول چکا ہے اور پر میشر سنگھ کے سایہ عاطفت میں وہ خوش اور مگن ہے۔ اس رات وہ اختر کو لے کر پاکستان کی سرحد پر جاتا ہے۔ سرحد کی اس طرف سے فجر کی اذان کی آواز آرہی تھی۔ وہ اختر کو اسی آواز کی سیدھ میں چلے جانے کو کہتا ہے اور بتا دیتا ہے کہ وہاں اس کی ماں اسے مل جائے گی۔ رخصت کرنے سے پہلے وہ اختر سے یہ بھی کہتا ہے کہ، ”اور ہاں تمہیں کرتار انام کا کوئی لڑکا ملے نا تو اسے ادھر بھیج دینا۔“

احمد ندیم قاسمی نے پر میشر سنگھ کو ایک نیک نیت اور سادہ لوح سکھ کے روپ میں پیش کیا ہے۔ یہ کردار مذہبی تعصب سے بہت دور ہے یہی وجہ ہے کہ اختر پر مالکانہ حق رکھنے کے باوجود بھی وہ اسے سکھ بنانے کا ارادہ نہیں رکھتا۔ حالاں کہ گرنختی جی اور بیوی کے دباؤ میں آکر اس نے اختر کو سکھوں کی تمام مذہبی رسوم سے آشنا کر دیا تھا۔ لیکن اندر سے وہ اسی بات پر قائم تھا کہ وہ ایک مسلم کو سکھ نہیں بنائے گا۔ اس لیے جب اختر پر میشر سنگھ کی بیوی اور بیٹی کا پیار پانے کے لیے کہتا کہ وہ اسے پگڑی باندھ دے کیس بڑھا دے اور کنگھا خرید دے تو وہ بھڑائی آواز میں کہتا ہے کہ:

”یہ سب ہو جائے گا۔ بچے یہ سب ہو جائے گا۔ پر ایک بات کبھی نہ ہوگی۔ وہ بات کبھی نہ ہوگی۔“

اس سے پہلے بھی جب گاؤں کے ایک معمر شخص نے پر میشر سنگھ کو مشورہ دیا تھا کہ وہ اختر کو سکھ بنا کر اپنا کرتار بنا لے تو اس نے یہ کہتے ہوئے صاف انکار کر دیا تھا:

”تم کتنے ظالم ہو یا رو۔ اختر کو کرتار ابناتے ہو اور ادھر اگر کوئی کرتارے کو اختر بنالے تو؟
اسے ظالم ہی کہو گے نا۔“ پھر اس کی آواز میں گرج آگئی — ”یہ لڑکا مسلمان ہی
رہے گا۔“

یہ افسانہ اس صورت حال کو پیش کرتا ہے جب تقسیم کے ہنگامے میں اکثر بچے اپنے والدین سے بچھڑ کر غیروں
کے ہاتھ لگ گئے اور پھر انہوں نے اپنی مرضی کے مطابق ان کے ساتھ جیسا چاہا ویسا سلوک کیا۔ لیکن اس
پُر آشوب دور میں بھی پریشگر سنگھ جیسے صاحب دل اور نیک سرشت انسان بھی موجود تھے۔ ہر دور میں انسانیت
ایسے ہی لوگوں سے زندہ رہے گی۔

عزیز احمد کے افسانے ”کالی رات“ (مشمولہ: ”بیکار دن بیکار راتیں“ ۱۹۵۰ء)، ”جھوٹا خواب“
(مشمولہ: ”بیکار دن اور بیکار راتیں“)، اور ”میرا دشمن میرا بھائی“ تقسیم اور فسادات کے پس منظر میں لکھے
گئے ہیں۔

”جھوٹا خواب“ میں عزیز احمد نے جہاں سند باد جہازی کے بحری سفر کے مختلف واقعات، تجربات
اور مشاہدات بیان کرتے ہوئے دکھایا ہے وہیں ایک جگہ وہ کہتا ہے:

”اور ان موجوں کی طرف ہندوستان ہے۔ یہ ایک ”بہت بڑا قبرستان“ ہے جہاں
چالیس کروڑ مردے دفن ہیں اور سب مردے بھوت بن گئے ہیں اور اس بات پر جھگڑ
رہے ہیں کہ قبرستان کے دو ٹکڑے ہو سکتے ہیں یا نہیں ہو سکتے ہیں.....“

اس سے پہلے برطانوی جنگی جہاز سے آئے ہوئے نائب امیر البحر کا ایک مکالمہ بھی اس میں پیش کیا گیا ہے
جس میں وہ عہد الزبھ کے ملاح کو موڈور سے کہتا ہے: ”ہندوستان نے اس جنگ میں دو ہی طرح کے اسلحے
سے ہماری مدد کی ہے۔ گورکھا سپاہی اور انفارمیشن افسر۔ ایک جان بیچتا ہے، دوسرا ایمان.....“
اس سے ہندوستان کے سیاسی پس منظر کی جانب اشارہ ملتا ہے جس میں تقسیم کا واقعہ پیش آیا اور
فسادات رونما ہوئے۔

”میرا دشمن میرا بھائی“ کی ابتدا عزیز احمد اس طرح کرتے ہیں:

”اتنے میں شہر زاد کو شام ہوتی ہوئی دکھائی دی اور وہ خاموش ہو گئی۔ پھر جب انیس
سو چھیالیس سال کی ایک تاریک رات آئی اور درباری اپنی اپنی مسندوں پر بیٹھ گئے

اور سناٹا چھا گیا تو اس نے کہا: اے بادشاہ یہ سند باد جہازی کے دوسرے نئے سفر کی کہانی ہے۔.....“

اس کے بعد سند باد جہازی خود ہی اپنی روداد سناتے ہوئے کہتا ہے:

”یہ اس ملک کے سفر کا حال ہے جسے ہندوستان کہتے ہیں۔ جہاں دن رات سورج چمکتا ہے مگر دن نہیں نکلتا۔ جہاں زمین سونا اُگتی ہے مگر انسان کا پیٹ نہیں بھرتی۔ جہاں واقعی سانپ بچھو طرح طرح کے حشرات الارض ہوتے ہیں مگر انسان سے زیادہ زہریلا کوئی کیڑا نہیں ہوتا..... اسی ملک ہندوستان میں ایک شہر کلکتہ ہے، جب میں تجارت کے لیے اس شہر میں پہنچا تو مجھ سے کسی نے کہا۔ یہ شہر طلسمات میں گرفتار ہے۔ فرنگ کی ایک ساحرہ ہے جس نے اس پر جادو کر دیا ہے..... جب میں تجارت کے سلسلے میں اس شہر میں پہنچا تو میں نے دیکھا کہ بہت سے جوان وردیاں پہنے ہوئے ہیں اور بھالے لیے سڑکوں کے چوراہوں پر کھڑے ہیں، بعض جوان سڑکوں پر گشت کر رہے ہیں اور راہ گیروں کو شک کی نظر سے دیکھ رہے ہیں..... شہر کلکتہ شہر خموشاں معلوم ہو رہا تھا۔ چار سے زیادہ آدمی ایک ساتھ نہیں نکل سکتے تھے۔ دوکانیں اکثر ویش تر بند تھیں۔ میں نے بہت کم لوگوں کے ہونٹوں پر ہنسی اور چہروں پر اطمینان دیکھا۔ اکثر لوگوں کے چہرے زرد تھے اور پریشان..... ہر شخص کسی نادیدہ اجنبی دشمن سے ہراساں معلوم ہوتا تھا۔“

ہندوستان کا سیاسی پس منظر اور کلکتہ شہر کے حوالے سے یہاں کے تمام شہروں کی حالت کا نقشہ عزیز احمد نے سند باد جہازی کی زبانی پیش کر دیا ہے۔ سند باد کی زبانی جو آگے کے واقعات بیان ہوئے ہیں وہ یہ کہ شہر میں بظاہر پولیس کا گشت ہے لیکن حالات پر اس کا کنٹرول نہیں ہے۔ سند باد جیسے جیسے شہر کے اندر داخل ہوتا ہے، اسے قتل اور آتش زنی کے مناظر دکھائی دیتے ہیں۔ کہیں فساد یوں نے کسی گودام کو آگ لگائی ہے تو کہیں کوئی مکان شعلوں کی زد پر ہے۔ اجنبی کو بتایا جاتا ہے کہ یہ سب ہندو مسلم فساد کی وجہ سے ہو رہا ہے۔ تنگ سڑکوں اور گلیوں کے درمیان وہ عالم تھا کہ لوگ ایک دوسرے پر تیزاب پھینک رہے تھے اور لڑ رہے تھے۔ عورتوں کی عصمت دری اور بچوں کو پکڑ پکڑ کر زندہ جلانے کے واقعات سے حیران و پریشان سند باد جب آگے بڑھتا ہے تو بلوائیوں نے اسے پاکستان والا یعنی مسلمان سمجھ کر گھیر لیا اور اس پر چاقو سے ایسا

حملہ کیا کہ وہ بے ہوش ہو گیا۔ فساد یوں نے اسے مردہ سمجھ کر گٹر میں ڈال دیا۔ زندگی اور موت کی کش مکش میں سند باد ایک ہفتے تک رہا۔ جب غشی پر کچھ قابو پاتا تو بھوک پیاس کی شدت اسے ستانے لگتی تھی۔ پھر ایک دن ایسا ہوا کہ نالیاں صاف کرنے والے مزدوروں نے جب گٹر کا ڈھکن کھولا تو اسے وہاں سے نکال کر اسپتال پہنچایا گیا۔ وہاں اس کا علاج تو ہوا لیکن اس کی روح زخمی تھی۔ سند باد خود بیان کرتا ہے:

”میرے زخم مندمل ہوئے لیکن میرے دل پر جو زخم لگا تھا وہ ہر ارہا۔ میں نے کسی کا کیا

بگاڑا تھا جو میں گھائل کیا گیا۔ اس غلیظ موری میں پھینکا گیا جہاں مجھے مجبور ہو کے انسان

کے جسم سے نکلی ہوئی غلاظت تک جان بچانے کے لیے لنگنی پڑی۔.....“

جب وہ شفا خانے سے نکلا تو انتقام کے جذبے سے بھرا ہوا ایک محلے کی سنسان گلی میں پہنچا اور دبک کر ایک دروازے سے لگ کر کھڑا ہو گیا۔ آگے کا واقعہ وہ یوں بیان کرتا ہے:

”گلی کے چراغ کی دھندلی سی روشنی میں میں نے ایک شخص کو دھوتی باندھے آتا دیکھا۔

میں نے اپنے دل میں کہا کہ اب میرا بدلہ لینے کا وقت آ گیا ہے۔ میں اس کا فرسے

اس سارے عذاب کا بدلہ لوں گا جو عذاب قبر سے زیادہ مہیب تھا اور جو مجھ اجنبی کو

بلا تصور بھگتنا پڑا۔“

اور جب وہ دھوتی والا شخص قریب آتا ہے تو سند باد اسے خنجر سے ہلاک کر دیتا ہے لیکن اس مرتے ہوئے شخص کی زبان سے جب سند باد نے کلمہ شہادت کی آواز سنی تو یکایک اس پر بجلی سی گر پڑی اور اسے پشیمانی ہوئی کہ اس نے نادانی میں اپنے ہی بھائی کا خون کر دیا۔ سند باد کہتا ہے:

”مجھے معلوم نہیں تھا کہ اس خطے میں جسے بنگال کہتے ہیں، دیہاتی ہندو اور مسلمان ایک ہی

وضع کا لباس پہنتے ہیں۔ مجھے معلوم نہیں تھا کہ جس کسی پر دشمن سمجھ کر وار کرو وہ ہمیشہ اپنا

بھائی ہی ہوتا ہے۔“

سند باد کے اس پورے واقعے سے عزیز احمد یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ فساد کے دوران ہندوستان کے باشندے کس طرح ہوش و حواس کھو بیٹھے تھے اور انتقام کی آگ ان کے دلوں میں کس شدت سے بھڑکی ہوئی تھی کہ انھیں دوست دشمن یا اپنے پرانے کی کچھ تمیز ہی نہیں تھی۔ انسانیت تو یہ ہے کہ دشمن کو بھی دوست سمجھا جائے یا کم از کم دوستوں جیسا سلوک اس کے ساتھ کیا جائے۔

ہمارا ملک دراصل ان ہی اقدار کی وجہ سے مشہور تھا اور اسی لیے دوسرے ملکوں کے سیاح اور تاجر یہاں آیا کرتے تھے۔ سندباد بھی ایسے ہی سیاحوں میں سے تھا جو بغداد سے ہندوستان آیا تھا لیکن یہاں کے حالات دیکھ کر اسے سخت تکلیف ہوئی۔ یہ تکلیف جسمانی بھی تھی اور روحانی بھی۔ اخیر میں سندباد خود ہی پولیس والوں کے پاس پہنچتا ہے کہ وہ اسے قاتل سمجھ کر گرفتار کر لیں اور پھانسی کی سزا دلائیں لیکن پولیس والے سندباد جیسے مسلمان کو قاتل قرار دینے سے انکار کرتے ہیں۔

عزیز احمد یہاں بڑی خوب صورتی سے یہ اشارہ بھی کر دیتے ہیں کہ مسلمان فسادات کے زمانے میں بھی مجادلانہ (Offensive) روش اختیار نہیں کرتے بلکہ ان کا رول ہمیشہ سے مدافعانہ (Defensive) رہا ہے۔ دوسرا اشارہ اس میں یہ بھی ہے کہ مسلمانوں نے بہت سے معاشرتی طور طریقے ہندوؤں کے اختیار کر لیے تھے تاکہ ہندو مسلم یگانگت کی فضا اس ملک میں قائم رہے۔ بنگال کے مسلمانوں کا دھوتی پہننا اسی بات کی علامت ہے۔ اس افسانے کے سلسلے میں عزیز احمد کے فنی شعور کی داد دینا پڑتی ہے جب وہ اس کا اختتام اس جملے پر کرتے ہیں:

”دوسرے دن صبح کو اٹھ کے اس افسر نے اپنے ساتھی سے کہا: رات کو میں نے ایک

عجیب سا خواب دیکھا۔.....“

”کالی رات“ میں ۱۹۴۷ء کی اس سیاہ رات کا ذکر ہے جب ملک آزاد ہوا اور تقسیم کے نتیجے میں فسادات کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس طرح کی سیاہ راتوں کا لامتناہی سلسلہ عرصہ دراز تک جاری رہا۔ دہلی، بمبئی، متھرا اور پنجاب کے متعدد شہروں پر مسلط ہونے والی اس کالی رات کا یہ منظر نامہ اس لحاظ سے بھی اہمیت رکھتا ہے کہ عزیز احمد کا نقطہ نظر بھی اس میں جھلک اٹھا ہے۔ فساد کی ہولناکی اور بہیمیت کے متعدد مناظر یہاں بھی دکھائے گئے ہیں:

”دہلی اور متھرا کے درمیان ریل گاڑی..... روک لی گئی..... ہوا یہ کہ سیکڑوں راہزن تھے۔

چمکتی ہوئی کرپانوں کا میلہ لگا ہوا تھا۔ راشٹریہ سیوک سنگھ والے اسٹاف کا کام کر رہے تھے۔

اہم ترین کام یہ تھا کہ مسلمانوں کو ریل سے اتار لیا جائے..... ”جے ہند“، ”ست سری

اکال“ — ”جے ملی دیو“ — شور پکار، شکار کا شور، قصابوں کا نعرہ، بکروں کی آوازیں —

جو اتر نہیں رہے تھے ان پر ویسے ہی کرپانوں اور تلوواروں کے وار ہو رہے تھے۔“

اسی ٹرین میں ایک نیا شادی شدہ جوڑا بھی ہے۔ تہوڑا اپنی نئی نویلی دلہن بتول کے ساتھ ہے جو ہفتہ بھر پہلے بیاہ کے آئی تھی۔ بلوائیوں نے مقفل ڈبے کی کھڑکی کا شیشہ توڑ دیا اور ایک سکھ نے کرپان کھینچ کر مارا جو تہوڑ کے بانیں ہاتھ میں لگا۔ اس کی بہن کو تو دوسرے ڈبے سے فساد پکڑ کر لے گئے۔ اب اس جوڑے کی باری تھی۔ دولہا دولہن دونوں نے حالات کی نزاکت کو سمجھ لیا کہ اب کیا ہونے والا ہے۔ تہوڑ کے ریوالور میں صرف دو گولیاں رہ گئی تھیں۔ اس نے ریوالور کی نال اپنی دلہن کی کنپٹی پر رکھ کر لبلبی دبا دی۔ یہاں اس صورت حال کو پیش کیا گیا ہے جس میں بہت سی عورتوں کے اپنی عزت و عصمت بچانے کے لیے یا تو خود ہی جان دے دی یا ان کے شوہر، باپ یا بھائی نے اپنے سینے پر پتھر رکھا اور ان کی عصمت کی حفاظت کے لیے موت کی نیند سلا دیا۔ لیکن جو عورتیں فساد یوں کے ہاتھوں لگ جاتی تھیں ان کا کیا حشر ہوتا تھا یہ بھی اس افسانے میں کچھ اس طرح دکھایا گیا ہے:

”اکثر عورتوں کو خراب کرنے کے بعد ان کی چھاتیاں کاٹ ڈالی جاتی تھیں یا کرپان سے ان کے شکم کو چیرا جاتا تھا یا کبھی عورت کے سامنے اس کے مرد یا باپ بھائی کو مارا جاتا تھا اور ان کے اعضا اس کے منہ میں گھسیڑے جاتے تھے۔“

”.....میر درد روڈ پر ایک چھوٹے سے مکان میں دو بہنیں اکیلی رہ گئیں۔ دروازے ہی پر عابدہ کا شوہر مارا گیا۔ عابدہ حمل سے تھی، وہ کہیں بھاگ نہ سکی لیکن زاہدہ کوٹھی پر چڑھ کر منڈیر سے دھبہ لگائی اور نیچے تماشا دیکھتی رہی۔ کچھ لوگ سامان نکالتے اور لوٹتے رہے۔ چوبترے پر عابدہ نگلی کی گئی اس کے اطراف سات آٹھ وحشیوں کا ہجوم تھا جن کی داڑھیاں اور پگڑیاں ان کی خباثت کا جز و معلوم ہوتی تھیں۔ عابدہ حمل سے تھی۔ ایک ایک کر کے انھوں نے اسے خراب کیا۔ یہاں تک کہ اس کی چینیں گھٹ گئیں، سسکیاں بند ہو گئیں، آنکھیں ساکت ہو گئیں..... اور جب وہ ساتوں اپنا منہ کالا کر چکے تو دو تین تو ہائیں بائیں کرتے رہے مگر ان میں سے ایک نے کرپان کھینچ کے شرم گاہ سے حلق تک عابدہ کا جسم چاک کر دیا۔.....“

اس کالی رات کے اور بھی مناظر یہاں پیش کیے گئے ہیں:

”وہ رات، وہ بانگی تلنکن پشاور سے لے کر سہارن پور تک بڑے خون آشام حسن سے

چھائی ہوئی تھی۔ ایسی تاریک راتوں کو غلام ہندوستان کے بیٹے رنڈیوں کے کوٹھوں پر جایا کرتے، اب پشاور سے سہارن پور تک کسی کورنڈی کے کوٹھے پر جانے کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔ وہ عورت جو پیسے سے خریدی جاتی تھی، اب تلوار کے زور سے خریدی جا رہی تھی..... اب اس کے بچوں کی کسی کو ضرورت نہ تھی۔ وہ بھالوں، سنگینوں، برچھوں، تلواروں سے چھد کر تڑپ تڑپ کر سو گئے تھے۔“

یہ وہ حالات تھے جب علم، منطق، فلسفہ، اخلاق، مذہب سب کچھ بے معنی تھا۔ اور انسان نے ہزار ہا سال کی مشقت کے بعد ارتقا کی جن سیڑھیوں پر قدم رکھا تھا وہ ٹوٹ چکی تھیں۔ ارسطو کو بھی افسانہ نگار انسانی اخلاق کی سیر کرانے لے جاتا ہے:

”دیکھیے یہ ہندوستان کے دارالسلطنت دہلی کی ایک گلی ہے..... یہ فوج کے سپاہی ہیں اور ان کے پیچھے پیچھے یہ دس، بارہ، پندرہ مادر زاد لڑکیاں چلی آرہی ہیں۔ ان کے ہونٹ خشک ہیں، ان کے بال اُلجھے ہوئے ہیں، ان کے ننگے پیر جھلس چکے ہیں۔ ان لڑکیوں میں دو تین ایسی بھی ہیں جنہوں نے گھر سے باہر قدم نہیں نکالا تھا۔ ان میں سے کسی کا جسم تو کیا کسی کا چہرہ بھی غیر مرد نے نہیں دیکھا تھا..... یہ شریف لڑکیاں کہلاتی تھیں اس لیے مرغیوں کے ڈربے میں بند رکھی گئیں کہ شریف بچے پیدا کریں..... ایک ذرا تیز لڑکی نے جو پہلے بڑی شوخ و شنگ رہی ہوگی پلٹ کر ارسطو سے کہا: ”دیکھ ہمیں اچھی طرح دیکھ، ہمیں سیکڑوں مرد خراب کر چکے ہیں، آ تو بھی خراب کر لے۔“

یہ سارے مناظر افسانہ نگار کے احساس میں تلخی پیدا کر دیتے ہیں اور وہ ایک کردار غضنفر کی زبان سے یہ کہلواتا ہے:

”..... یہ ساری آگ ہمارے لیڈروں نے لگائی ہے۔ اس آزادی سے، اس تقسیم سے، اس پاکستان سے، اس ہندوستان سے کیا مل گیا..... یہ لاکھوں اس لیے مرے کہ یہ لوگ حکومت کریں۔ پاکستان پر، ہندوستان پر۔ یہ مزے اڑائیں اور انسان مارے جائیں۔“

یہ افسانہ فساد کی صورت حال کو بہت سی جزئیات کے ساتھ سامنے لاتا ہے۔ عزیز احمد کے بیان میں کہیں کہیں طنز اور تلخی بھی آگئی ہے لیکن اسے اس صورت حال کا لازمی نتیجہ یا رد عمل ہی کہا جائے گا۔

خواجہ احمد عباس نے فسادات کے موضوع پر ”سردار جی“ (۱۹۴۸ء) اور ”اجنتا“ (مشمولہ: ”زعفران کے پھول“ ۱۹۴۸ء) دو افسانے تحریر کیے ہیں۔ ڈاکٹر انوار احمد نے ”سردار جی“ کو فسادات پر لکھے جانے والے افسانوں میں ایک یادگار افسانہ قرار دیا ہے۔ پورا افسانہ طنزیہ اسلوب میں ہے جس کے ذریعہ اردو افسانے کا ایک اہم کردار سردار جی کی شکل میں سامنے آیا ہے۔^{۶۳} شیخ برہان الدین جو طالب علمی کے زمانے سے ہی سکھوں کا مذاق اڑایا کرتا تھا، تعلیم سے فراغت کے بعد دہلی میں کلرک بن گیا۔ اتفاق سے اس کے پڑوس کے کوارٹر میں راول پنڈی سے ایک سردار جی تبادلہ کرا کر آ گئے۔

اسی عرصے میں تقسیم ملک کا ہنگامہ برپا ہوا۔ ایک دن صبح کو خبر آئی کہ دہلی میں قتل عام شروع ہو گیا۔ مسلمانوں کے سیکڑوں گھر پھونک دیے گئے۔ چاندنی چوک کے مسلمانوں کی دوکانیں لوٹ لی گئیں، اور ہزاروں کا صفایا ہو گیا اور اب شیخ برہان الدین کے مکان پر بھی حملہ ہوا لیکن سردار جی نے شیخ برہان الدین کے جان و مال کی حفاظت کے لیے اپنی جان دے دی۔ مرتے وقت انھوں نے بتایا کہ راول پنڈی میں ایک مسلمان نے اپنی جان دے کر میری اور میرے گھر والوں کی جان اور عزت بچائی تھی۔ سردار جی نے گویا وہی اخلاقی قرض ادا کیا۔

۱۹۴۷ء کے فسادات اور ان کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مسائل پر منٹو نے اعلا درجے کے افسانے لکھے۔ ڈاکٹر خالد اشرف کے بقول:

”تقسیم وطن منٹو کے فنی سروکاروں میں سب سے زیادہ بنیادی سروکار ہے۔ یہ کہنا بعید از حقیقت نہ ہوگا کہ برصغیر کی سبھی زبانوں میں تقسیم سے متعلق جو تخلیقات نثر اور شعر میں لکھی گئیں، منٹو کے فن پارے میں ان میں سب سے اعلا اور ارفع مقام رکھتے ہیں۔“^{۶۴}

منٹو نے اپنے منی افسانوں کا جو مجموعہ ”سیاہ حاشیہ“ (مطبوعہ ۱۹۴۸ء) کے نام سے شائع کرایا تھا اس میں بھی ۳۲ افسانے فساد کے موضوع پر ہی شامل ہیں اور انتساب ”اس آدمی کے نام“ ہے جس نے اپنی خوں ریزیوں کا ذکر کرتے ہوئے کہا: ”جب میں نے ایک بڑھیا کو مارا تو مجھے ایسا لگا مجھ سے قتل ہو گیا ہے۔“

^{۶۳} اردو افسانہ: ایک صدی کا قصہ۔ ڈاکٹر انوار احمد، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء، ص: ۱۳۰

^{۶۴} منٹو نے منٹو کے اور پھر یہاں اپنا۔ ڈاکٹر خالد اشرف۔ ایچ۔ ایس آفسیٹ پرنٹس، نئی دہلی، ۲۰۰۶ء، ص: ۱۷۳

فسادات کے موضوع پر اس مجموعے میں جو چھوٹے چھوٹے لطیفے یا لطیفہ نما افسانچے منٹو نے پیش کیے ہیں ان کے بارے میں حسن عسکری کا خیال ہے کہ:

”یہ افسانے فسادات کے متعلق نہیں ہیں بلکہ انسانوں کے بارے میں۔ منٹو کے افسانوں میں آپ انسانوں کو مختلف شکلوں میں دیکھتے رہے ہیں۔ انسان بحیثیت طوائف کے، انسان بحیثیت تماش بین کے، وغیرہ وغیرہ۔ ان افسانوں میں بھی آپ انسان ہی دیکھیں گے، فرق صرف اتنا ہے کہ یہاں انسان کو ظالم یا مظلوم کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے، اور فسادات کے مخصوص حالات میں۔ سماجی مقصد کا تو منٹو نے جھگڑا ہی نہیں پالا۔ اگر تلقین سے آدمی سدھر جایا کرتے تو مسٹر گاندھی کی جان ہی کیوں جاتی۔ منٹو کو افسانے کے سماجی اثرات کے بارے میں نہ زیادہ غلط فہمیاں ہیں نہ انھوں نے ایسی ذمہ داری اپنے سر لی ہے جو ادب پوری کر ہی نہیں سکتا۔ سچ پوچھیے تو منٹو نے ظلم پر بھی کوئی خاص زور نہیں دیا۔ انھوں نے چند واقعات تو ضرور ہوتے دکھائے ہیں، مگر یہ کہیں نہیں ظاہر ہونے دیا کہ یہ واقعات یا افعال بنفسہ اچھے ہیں یا بُرے۔ نہ انھوں نے ظالموں پر لعنت بھیجی ہے نہ مظلوموں پر آنسو بہائے ہیں۔ بڑا عظیم ہندوستان کے یہ فسادات ایسی پیچیدہ چیز ہیں، اور صدیوں کی تاریخ سے، صدیوں آگے کے مستقبل سے اس بُری طرح اُلجھے ہوئے ہیں کہ ان کے متعلق یوں آسانی سے اچھے بُرے کا فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔ کم سے کم ایک معقول ادیب کو یہ زیب نہیں دیتا کہ اس ہوش اُڑا دینے والے واقعات کے متعلق سیاسی لوگوں کی سطح پر اُتر کر فیصلے کرنے لگے۔ منٹو نے اپنے افسانوں میں وہی کیا ہے جو ایک ایمان دار (سیاسی معنوں میں ایمان دار نہیں بلکہ ادیب کی حیثیت سے ایمان دار) اور حقیقی ادیب کو ان حالات میں اور ایسے واقعات کے اتنے تھوڑے عرصے بعد لکھتے ہوئے کرنا چاہیے تھا۔ انھوں نے نیک و بد کے سوال ہی کو خارج از بحث قرار دے دیا ہے۔ ان کا نقطہ نظر نہ سیاسی ہے نہ عمرانی، نہ اخلاقی، بلکہ ادبی اور تخلیقی۔ منٹو نے تو صرف یہ دیکھنے کی کوشش کی ہے کہ ظالم یا مظلوم کی شخصیت کے مختلف تقاضوں سے ظالمانہ فعل کا کیا تعلق ہے۔ ظلم کرنے کی خواہش کے علاوہ ظالم کے اندر اور کون کون سے

میلانات کا فرما ہیں، انسانی دماغ میں ظلم کتنی جگہ گھیرتا ہے۔ زندگی کی دوسری دلچسپیاں باقی رہتی ہیں یا نہیں، منٹو نے نہ تو رحم کے جذبات بھڑکائے ہیں، نہ غصے کے، نہ نفرت کے، وہ تو آپ کو صرف انسانی دماغ، انسانی کردار اور شخصیت پر ادبی اور تخلیقی انداز سے غور کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اگر وہ کوئی جذبہ پیدا کرنے کی فکر میں ہیں تو وہ صرف وہی جذبہ جو ایک فن کار کو جائز طور پر پیدا کرنا چاہیے۔ یعنی زندگی کے متعلق بے پایاں تحیر اور استعجاب۔ فسادات کے متعلق جتنا بھی لکھا گیا ہے اس میں اگر کوئی چیز انسانی دستاویز کہلانے کی مستحق ہے تو یہ افسانے ہیں..... فسادات کے متعلق جتنے بھی افسانے لکھے گئے ہیں ان میں منٹو کے یہ افسانے اور لطیفے سب سے زیادہ ہولناک اور سب سے زیادہ رجائیت آمیز ہیں۔ منٹو کی دہشت اور منٹو کی رجائیت سیاسی لوگوں یا انسانیت کے نیک دل خادموں کی دہشت اور رجائیت نہیں ہے، بلکہ ایک فن کار کی دہشت اور رجائیت۔ اس کا تعلق بحث و تمحیص یا تفکر سے نہیں ہے۔ بلکہ ٹھوس تخلیقی تجربے سے۔ یہی منٹو کے ان افسانوں کا واحد امتیاز ہے۔“ ۶۵

”سیاہ حاشیے“ کے علاوہ منٹو کے ان شاہکار افسانوں کا ایک اجمالی جائزہ بھی یہاں ضروری ہے جو اس موضوع کا فنی خوبیوں کے ساتھ احاطہ کرتے ہیں۔

افسانہ ”کھول دو“ (مشمولہ: ”نمرود کی خدائی“، ۱۹۵۰ء) ماہنامہ نقوش لاہور کے شمارہ ۳ میں شائع ہوا تو حکومت پاکستان کو یہ افسانہ امن عامہ کے مفاد کے منافی نظر آیا چنانچہ پبلک سیفٹی ایکٹ کے تحت نقوش کی اشاعت چھ مہینے کے لیے بند کرادی گئی۔ اس افسانے میں بہ یک وقت، فساد، ہجرت، لوٹ مار اور قتل، زنا بالجبر اور مہاجر کیمپوں کے رضا کاروں کی ہوس کاریوں کو گہرے طنز کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ بوڑھا سراج الدین اپنی بیوی اور جوان بیٹی سیکنہ کے ساتھ اپنے وطن مالوف ہندوستان سے ہجرت کر کے پاکستان جا رہا ہے۔ ”راستے میں کئی آدمی مارے گئے، متعدد زخمی ہوئے اور کچھ ادھر ادھر بھٹک گئے۔“ مغل پورہ پہنچنے کے بعد جب:

۶۵ حاشیہ آرائی (دیباچہ ”سیاہ حاشیے“)۔ محمد حسن عسکری، مشمولہ: کلیات منٹو، جلد: ۲، علم و عرفان پبلشرز، لاہور، جون ۲۰۰۵ء،

”صبح دس بجے کیمپ کی ٹھنڈی زمین پر سراج الدین نے آنکھیں کھولیں اور اپنے چاروں طرف مُردوں اور بچوں کا متلاطم سمندر دیکھا تو اس کے سوچنے سمجھنے کی قوتیں اور بھی ضعیف ہو گئیں۔..... گدلے آسمان کی طرف بغیر کسی ارادے کے دیکھتے دیکھتے سراج الدین کی نگاہیں سورج سے ٹکرا گئیں۔ تیز روشنی اس کے وجود کے سارے ریشوں میں اُتر گئی اور وہ جاگ اُٹھا۔ اوپر تلے اس کے دماغ پر کئی تصویریں دوڑ گئیں — لوٹ، آگ، بھاگم بھاگ، اسٹیشن گولیاں، رات اور سکیٹ، سراج الدین ایک دم کھڑا ہو گیا اور پاگلوں کی طرح اس نے اپنے چاروں طرف پھیلے ہوئے انسانوں کے سمندر کو کھنگالنا شروع کیا۔ پورے تین گھنٹوں تک وہ سکیٹ سکیٹ پکارتا کیمپ کی خاک چھانتا رہا مگر اسے اپنی جوان اکلوتی بیٹی کا کوئی پتہ نہیں ملا۔ چاروں طرف ایک دھاندلی سی مچی ہوئی تھی۔ کوئی اپنا بچہ ڈھونڈ رہا تھا، کوئی ماں، کوئی بیوی اور کوئی بیٹی۔ سراج الدین تھک ہار کر ایک طرف بیٹھ گیا اور حافظے پر زور دے کر سوچنے لگا کہ سکیٹ اس سے کب اور کہاں جدا ہوئی لیکن سوچتے سوچتے اس کا دماغ سکیٹ کی ماں کی لاش پر جم جاتا جس کی ساری انتڑیاں باہر نکلی ہوئی تھیں۔ اس سے آگے وہ اور کچھ نہ سوچ سکتا۔

سکیٹ کی ماں مر چکی تھی۔ اس نے سراج الدین کی آنکھوں کے سامنے دم توڑا تھا لیکن سکیٹ کہاں تھی جس کے متعلق اس کی ماں نے مرتے ہوئے کہا تھا: ”مجھے چھوڑ دو اور سکیٹ کو لے کر جلدی یہاں سے بھاگ جاؤ۔“ دونوں ننگے پاؤں بھاگے۔ راستے میں سکیٹ کا دوپٹہ گرا تو سراج الدین نے اُٹھا کر کوٹ کی جیب میں رکھ لیا۔ یہ سب واقعات اسٹیشن پہنچنے سے پہلے کے ہیں لیکن بدحواسی میں سراج الدین کو اس کے بعد کی کوئی خبر نہ رہی۔ اس نے ”اپنے تھکے ہوئے دماغ پر بہت زور دیا مگر وہ کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکا۔ کیا وہ سکیٹ کو اپنے ساتھ اسٹیشن لے آیا تھا؟“ کیا وہ اس کے ساتھ ہی گاڑی میں سوار ہوئی تھی؟ راستے میں جب وہ گاڑی رُکی ہوئی تھی اور بلوائی اندر گھس آئے تھے تو کیا وہ بے ہوش ہو گیا جو وہ سکیٹ کو اُٹھا کر لے گئے؟..... چھ روز کے بعد حواس کسی طرح درست ہوئے تو سراج الدین ان لوگوں سے ملا جو اس کی مدد کرنے کو تیار تھے۔ آٹھ نو جوان تھے جن کے پاس

لاری تھی، بندوقیں تھیں سراج الدین نے ان کو لاکھ لاکھ دعائیں دیں اور سکینہ کا حلیہ بتایا۔.....“

ان نو جوانوں نے امرتسر کے ایک کھیت میں بھٹکتی ہوئی سکینہ کو تو ڈھونڈ نکالا لیکن خود ان ہی کی نیت اس جوان لڑکی پر خراب ہو گئی اور پھر:

”معلوم ہوا کہ ایک لڑکی ریلوے لائن کے پاس بے ہوش پڑی تھی۔ لوگ اسے اٹھا کر لائے ہیں۔ سراج الدین ان کے پیچھے پیچھے ہو گیا۔ لوگوں نے لڑکی کو اسپتال والوں کے سپرد کیا اور چلے گئے۔ کچھ دیر وہ ایسے ہی اسپتال کے باہر کڑے ہوئے لکڑی کے کھمبے کے ساتھ لگ کر کھڑا رہا، پھر آہستہ آہستہ اندر چلا گیا۔ کمرے میں کوئی نہیں تھا۔ ایک اسٹریچر تھا جس پر ایک لاش پڑی تھی۔ سراج الدین چھوٹے چھوٹے قدم اٹھاتا ہوا اس کی طرف بڑھا۔ کمرے میں دفعتاً روشنی ہوئی۔ سراج الدین نے لاش کے زرد چہرے پر چمکتا ہوا تل دیکھا اور چلایا ”سکینہ!“ ڈاکٹر نے جس کمرے میں روشنی کی تھی، سراج الدین سے پوچھا، ”کیا ہے؟“ سراج الدین کے حلق سے صرف اتنا نکلا۔ ”جی میں۔ جی میں اس کا باپ ہوں۔“ ڈاکٹر نے اسٹریچر پر پڑی ہوئی لاش کی طرف دیکھا اور اس کی نبض ٹٹولی اور سراج الدین سے کہا ”کھڑکی کھول دو۔“ سکینہ کے مردہ جسم میں جنبش ہوئی۔ بے جان ہاتھوں سے اس نے ازار بند کھولا اور شلوار نیچے سر کا دی۔ بوڑھا سراج الدین خوشی سے چلایا۔ ”زندہ ہے۔ میری بیٹی زندہ ہے۔“ ڈاکٹر سر سے پیر تک پسینے میں غرق ہو گیا۔“

غریب سکینہ ذہنی اور جسمانی استیصال کے کن مرحلوں سے گزری تھی اس کی پوری روداد اس کے اس ایک عمل سے ظاہر ہو جاتی ہے۔ بقول ڈاکٹر خالد اشرف:

”کھول دو“ کے آخری جملے اس قدر دردناک اور ٹریجک ہیں کہ بڑے سے بڑے سنگ دل کو بھی جھنجھوڑ ڈالیں۔ شاید رضا کاروں کے ہاتھوں پے در پے پامال کیے جانے کے نتیجے میں سکینہ Post-Traumatic Disorder کا شکار ہو گئی تھی، جس کے تحت ایذا رسانی کا شکار خوف زدہ ہو کر اپنے ایذا دہندگان کے احکام کے تابع ہو جاتا ہے اور اسی میں عافیت محسوس کرنے لگتا ہے۔ سراج الدین کا فرقہ واریت کے طوفان میں اپنی

شریک حیات کی جان سے ہاتھ دھو بیٹھنا اور جوان بیٹی کی عزت نفس کی لوٹ، ایسے بڑے سانچے میں جو اہنسا، امن اور بھائی چارے پر مبنی قرار دی جانے والی ہندوستانی تہذیب پر ایک بدنام داغ ہیں۔“ ۶۶

لیکن یہ المیہ اس لیے اور گہرا ہو جاتا ہے کہ سکینہ کو جو زخم ملے ہیں وہ اپنے اور غیر دونوں نے دیے ہیں۔ کون جانے کہ سکینہ جیسی کتنی بیٹیاں اس قیامت سے گزری ہوں گی۔

”ٹھنڈا گوشت“ (۱۹۵۰ء) بھی فساد کے پس منظر میں لکھا ہوا افسانہ ہے۔ ایشر سنگھ اپنی بیوی کلونت کور کو بتاتا ہے کہ ”شہر میں جب لوٹ مچی تو سب کی طرح میں نے بھی حصہ لیا..... گھنے پاتے اور روپے پیسے جو بھی ہاتھ لگے وہ میں نے تمہیں دیے.....“ یہ معاملہ کس شہر کا ہے؟ یہ نہیں بتایا گیا لیکن افسانے کی فضا سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ پنجاب کے کسی شہر کا واقعہ ہے جہاں مسلمانوں کی آبادی پر سکھوں نے یہ قہر برپا کیا ہوگا۔ افسانہ نگار نے تفصیلات نہیں بتائیں لیکن ایشر سنگھ کے اس بیان سے کہ ”شہر میں جب لوٹ مچی تو سب کی طرح میں نے بھی حصہ لیا۔“ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کی بستیوں پر یہ لوٹ مار اور تباہی مچائی گئی تھی۔ ایشر سنگھ پھر آگے کہتا ہے:

”جس مکان پر میں نے دھاوا بولا تھا..... اس میں سات..... اس میں سات آدمی تھے۔ چھ میں نے قتل کر دیے، اس کرپان سے جس سے تو نے مجھے..... چھوڑا اسے..... سن..... ایک لڑکی تھی بہت ہی سندر، اس کو اٹھا کر میں اپنے ساتھ لے آیا..... میں اسے بھی مار ڈالتا، پر میں نے کہا نہیں نہیں، ایشر سیان کلونت کور کے تو ہر روز مزے لیتا ہے، یہ میوہ بھی چکھ دیکھ..... اور میں اسے کندھے پر ڈال کر چل دیا۔ راستے میں نہر کی پٹی کے پاس، تھوہڑ کی جھاڑیوں تلے میں نے اسے لٹایا..... پہلے سوچا کہ پھینٹوں، پھر خیال آیا کہ نہیں..... میں نے پتہ پھینکا..... وہ..... وہ مری ہوئی تھی..... لاش تھی..... بالکل ٹھنڈا گوشت.....“

(کلیات منٹو، علم و عرفان پبلشرز لاہور، جون ۲۰۰۵ء، ص ۳۷۰-۳۷۱)

ایشر سنگھ کے بیانات سے یہ بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ جب اس نے گھنے پاتے اور روپے لوٹنے کے ساتھ ساتھ ایک مکان پر دھاوا بول کر چھ آدمیوں کو قتل کر دیا اور اسی خاندان کی جوان لڑکی کو جو صدمے کی

۶۶۔ فسانے منٹو کے اور پھر یہاں اپنا۔ ڈاکٹر خالد اشرف، ص: ۴۲۰

تاب نہ لاکر مر چکی تھی اس مردہ جسم کے ساتھ انسانیت کو شرمسار کر دینے والی گھناؤنی حرکت کی تھی تو ایشر سنگھ ہی کی طرح باقی لوٹ مار کرنے والوں نے بھی کیا کچھ نہ کیا ہوگا۔ یہ افسانہ ایک شدید المیے میں تبدیل ہو جاتا لیکن منٹو کے تخلیقی شعور نے کہانی کو ایشر سنگھ کے جس انجام تک موڑ دیا اس سے قاری کو یہ اطمینان ہو جاتا ہے کہ ایشر سنگھ بھی اپنے کیفر کردار تک پہنچ گیا۔ اسے جب اپنے گناہوں کا احساس ہوا تو اس کے نتیجے میں وہ نامردی کا شکار ہو جاتا ہے اور اپنی بیوی کے ہاتھوں اسی کرپان سے مارا جاتا ہے جس سے اس نے چھ آدمیوں کا خون کیا تھا۔ بقول ڈاکٹر خالد اشرف:

”اپنی زندگی کے بالکل آخری لمحوں میں ایشر سنگھ جس احساسِ گناہ سے دوچار ہوتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ لاکھ درندہ، وحشی اور خونخوار سہی، اس کا ضمیر ابھی مکمل طور پر مردہ نہیں ہوا ہے۔ یہی منٹو کا فن ہے، یہی ان کا نظریہ انسانیت ہے کہ وہ عرف عام میں بُرے اور بدکار کہلائے جانے والے مردوں اور عورتوں میں بھی کہیں نہ کہیں انسانیت، عظمت اور کردار کی بلندی کے جواہر تلاش لیتا ہے اور قاری کو دکھا دیتا ہے کہ ایک زانی، فرقہ پرست، لٹیر اور قاتل بھی مستقل طور پر اپنے ضمیر کی آواز کو دفن نہیں کر سکتا۔ یہ بدی کا پیکر سمجھا جانے والا انسان قانون کے شکنجے سے محفوظ رہ سکتا ہے لیکن اپنے ضمیر اور انسانی آدرشوں سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔ ٹھنڈا گوشت میں منٹو ثابت کرتے ہیں کہ انسان قانون اور سماج کی قوتوں اور قدروں سے فرار حاصل کر سکتا ہے لیکن اس کے باطن کا انسانی شعلہ اور ازلی نیکی کبھی نہ کبھی اسے احساسِ جرم اور اقبالِ جرم پر مجبور کر ہی دیتی ہے۔ اسی لیے منٹو نے اپنے مجموعے کا انتساب ایشر سنگھ کے نام کیا ہے: ”ایشر سنگھ کے نام — جو حیوان بن کر بھی اپنی انسانیت نہ کھوسکا۔“^{۷۷}

”سہائے“ (مشمولہ: ”خالی بوتلیں خالی ڈبے“ ۱۹۵۰ء) فساد اور ہجرت کے موضوع پر منٹو کے افسانوں میں اس لحاظ سے قابلِ توجہ ہے کہ اس کے پس منظر میں خود منٹو کی بمبئی سے پاکستان ہجرت کی یادیں تازہ ہو جاتی ہیں۔ مذہب کی بنیاد پر ملک کی تقسیم اور مذہبی منافرت کے خلاف بھی اس میں بحث اُٹھائی گئی ہے۔ افسانے کی ابتدا اس طرح ہوئی ہے:

^{۷۷} فسانے منٹو کے اور پھر بیاں اپنا۔ ڈاکٹر خالد اشرف، ص: ۳۹۰

”یہ مت کہو کہ ایک لاکھ ہندو اور ایک لاکھ مسلمان مرے۔ یہ کہو! دو لاکھ انسان مرے۔ اور یہ بھی اتنی ٹریجڈی نہیں کہ دو لاکھ انسان مرے۔ ٹریجڈی اصل میں یہ ہے کہ مارنے اور مرنے والے کسی بھی کھاتے میں نہیں گئے۔ ایک لاکھ ہندو مار کر مسلمانوں نے یہ سمجھا کہ ہندو مذہب مر گیا ہے لیکن وہ زندہ ہے اور زندہ رہے گا۔ اسی طرح ایک لاکھ مسلمانوں کو قتل کر کے ہندوؤں نے بغلیں بجائی ہوں گی کہ اسلام ختم ہو گیا مگر حقیقت آپ کے سامنے ہے کہ اسلام پر ایک ہلکی سی خراش بھی نہیں آئی۔ وہ لوگ بے وقوف ہیں جو سمجھتے ہیں کہ ہندوؤں سے مذہب شکار کیے جاسکتے ہیں۔ مذہب، دین، دھرم، یقین، عقیدت — جو کچھ بھی ہے ہمارے جسم میں نہیں روح میں ہوتا ہے۔ چھرے، چاقو اور گولی سے یہ کیسے فنا ہو سکتا ہے۔“

منٹو نے اس افسانے میں بھی اخلاقی قدروں اور خیر کی قوتوں کو ابھارنے کی کوشش کی ہے۔ افسانے کا کردار سہائے پیشہ کے اعتبار سے بازاری عورتوں کا دلال ہے لیکن بمبئی کے فساد کے دوران فرقہ پرست مسلمانوں کے تشدد کا شکار وہ اس وجہ سے ہوا کہ ایک مسلم طوائف سلطانہ کی رقم اور زیورات اس کے پاس بطور امانت رکھے ہوئے تھے جسے وہ سلطانہ کو واپس لوٹانے کے لیے جان کی بازی لگا کر گھر سے نکلا تھا۔ ایک فرقے کے افراد انتقاماً دوسرے فرقے کے افراد کا قتل کر رہے تھے اس کی بھی اس افسانے میں کرداروں کے مکالمے کے ذریعہ مذمت کی گئی ہے۔

”رام کھلاون“ (مشمولہ: ”خالی بوتلیں خالی ڈبے“ ۱۹۵۰ء) کے ذریعہ اس تلخ حقیقت کو بیان کیا گیا ہے کہ غیر منقسم ہندوستان میں مختلف قوم اور پیشے کے افراد ہمیشہ مل جل کر رہتے تھے اور ایک دوسرے کے دکھ درد میں شریک ہوتے تھے لیکن تقسیم کے نتیجے میں حالات اس قدر خراب ہو گئے کہ معاشرتی اقدار، اخلاق و مروت، نیکی اور احسان کا کسی کو بھی لحاظ نہ رہا اور:

”ہندوؤں کے علاقوں میں مسلمان اور مسلمانوں کے علاقوں میں ہندوؤں کی روشنی اور

رات کی تاریکی میں ہلاک کیے جانے لگے۔“

منٹو نے یہ افسانہ واحد منظم کے صیغے میں بیان کیا ہے اس لیے اس میں سوانحی انداز پیدا ہو گیا ہے۔ بمبئی میں فساد کے دوران جب افسانہ نگار کو اپنے پرانے دھوبی رام کھلاون کی کھولی میں اپنے کپڑے لینے کے لیے جانا پڑا تو دھوبیوں نے اسے مسلمان سمجھ کر گھیر لیا اور مارنے پر آمادہ ہو گئے۔ رام کھلاون بھی موٹا

ڈنڈا ہاتھ میں لیے آپہنچا اور افسانے کے راوی کو بڑی مشکلوں کے بعد وہاں سے جان بچا کر بھاگنے کا موقع مل سکا۔ راوی تو پہلے سے ہی وہاں کے حالات سے بد دل تھا اور ہجرت کے لیے تیار تھا انتظار صرف جہاز کے ٹکٹوں کا تھا۔ اس واقعے کے دوسرے روز ہی صبح صبح رام کھلاؤن کپڑے لے کر راوی کے پاس آیا رونا شروع کر دیا۔ معافی مانگی اور بتایا کہ یہ سب دارو کا قصور تھا جو سیٹھ لوگ آج کل مفت میں تقسیم کر رہے ہیں کہ پی کر مسلمانوں کو مارو۔ رام کھلاؤن کو گرچہ اپنے اس عمل پر ندامت تھی لیکن کون سی طاقتیں در پردہ اس کی محرک تھیں، رام کھلاؤن کی باتوں سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہو جاتی ہے۔

افسانہ ”ہر نام کور“ (مشمولہ: ”یزید“ ۱۹۵۱ء) کا نہال سنگھ بھی مہاجروں کے قافلے سے ایک لڑکی کو اٹھا کر اس غرض سے لے آتا ہے کہ اپنے جوان بیٹے بہادر کو مردانگی کا جوش اور غیرت دلا سکے۔ ۱۹۴۷ء کا پس منظر اور اس کے بعد رونما ہونے والے واقعات اس افسانے میں کچھ اس طرح بیان ہوئے ہیں:

”..... خبر آئی کہ ملک بٹ گیا ہے۔ ہندو مسلمان الگ الگ ہو گئے ہیں۔ بس پھر کیا تھا چاروں طرف بھگدڑ سی مچ گئی۔ چل چلاؤ شروع ہو گیا اور پھر سننے میں آیا کہ ہزاروں کی تعداد میں لوگ مارے جا رہے ہیں۔ سیکڑوں لڑکیاں اغوا کی جا رہی ہیں۔ لاکھوں کا مال لوٹا جا رہا ہے۔ کچھ دن گزر گئے تو پکی سڑک پر قافلوں کا آنا جانا شروع ہوا۔ گاؤں والوں کو جب معلوم ہوا تو میلے کا سماں پیدا ہو گیا۔ لوگ سوسو، دودو سو کی ٹولیاں بنا کر جاتے۔ جب لوٹتے تو ان کے ساتھ کئی چیزیں ہوتیں۔ گائے، بھینس، بکریاں، گھوڑے، ٹرنک، بستر اور جوان لڑکیاں — کئی دنوں سے یہ سلسلہ جاری تھا۔ گاؤں کا ہر نو جوان کوئی نہ کوئی کارنامہ دکھا چکا تھا۔ حتیٰ کہ مکھیا کا نانا اور کبڑا لڑکا وریام سنگھ بھی..... اس کی پیٹھ پر بڑا کوہان تھا۔ ٹانگیں ٹیڑھی تھیں مگر یہ بھی چار روز ہوئے پکی سڑک پر سے گزرنے والے ایک قافلے پر حملہ کر کے ایک جوان لڑکی اٹھا لایا تھا..... گاؤں میں کئی دنوں سے خوب چہل پہل تھی۔ چاروں طرف جوان شراب کے نشے میں دھت بولیاں گاتے پھر رہے تھے۔ کوئی لڑکی بھاگ نکلتی تھی تو سب اس کے پیچھے شور مچاتے ہوئے دوڑتے۔ کبھی لوٹے ہوئے مال پر جھگڑا ہو جاتا تھا تو نوبت مرنے مارنے پر آ جاتی۔ چیخ پکار تو ہر گھڑی سنائی دیتی تھی غرض یہ کہ بڑا مزے دار ہنگامہ تھا۔“

جوان لڑکیوں کے اغوا کیے جانے کے متعدد واقعات اس افسانے میں بیان کیے گئے ہیں جن سے اس زمانے کے حالات پر روشنی پڑتی ہے۔

”ڈارلنگ“ (مشمولہ: ”نمرود کی خدائی“ ۱۹۵۲ء) بھی فساد کے پس منظر میں لکھا گیا افسانہ ہے اس کا موضوع تو کچھ اور ہے لیکن کہانی یہاں سے شروع ہوتی ہے:

”یہ ان دنوں کا واقعہ ہے جب مشرقی اور مغربی پنجاب میں قتل و غارت گری اور لوٹ مار کا بازار گرم تھا۔ کئی دن سے موسلا دھار بارش ہو رہی تھی۔ وہ آگ جو انجنوں سے نہ بجھ سکی تھی اس بارش نے چند گھنٹوں ہی میں ٹھنڈی کر دی تھی لیکن جانوں پر باقاعدہ حملے ہو رہے تھے اور جوان لڑکیوں کی عصمت بہ دستور غیر محفوظ تھی۔ ہٹے کٹے نو جوان لڑکوں کی ٹولیاں باہر نکلتی تھیں اور ادھر ادھر چھاپہ مار کر دُکبی اور سبھی ہوئی لڑکیاں اٹھا کر لے جاتی تھیں۔“

افسانے کا کردار ”س“ بھی اس ہنگامے سے محفوظ نہ رہ سکا۔ فساد کے دوران جب اس کی دوکان جل کر راکھ ہو گئی تو اس نے لوٹ مار میں حصہ لینا شروع کر دیا۔ انتقاماً کم تفریحاً زیادہ۔ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ فساد کے دوران لوگ نہ صرف انتقام کے جذبے سے قتل و غارت گری میں مصروف تھے بلکہ شغل کے طور پر بھی یہ عمل جاری تھا۔

”شریفن“ (مشمولہ: ”نمرود کی خدائی“ ۱۹۵۲ء) میں اس صورت حال کو نمایاں کیا گیا ہے جس سے فساد کے دوران مسلم خاندانوں کو دوچار ہونا پڑا تھا۔ افسانے میں بتایا گیا ہے کہ قاسم کہیں باہر سے خود ہی فساد میں زخمی ہو کر آیا تھا۔ ایک گولی اس کی داہنی پنڈلی میں لگ گئی تھی۔ لیکن جب اپنے گھر کا دروازہ کھول کر اندر داخل ہوا تو اپنی بیوی کی لاش دیکھی۔ کچھ فاصلے پر اس کی جوان بیٹی شریفن کی برہنہ لاش بھی پڑی ہوئی تھی۔ بیٹی کی بے حرمتی اور پھر قتل کی دردناک اذیت نے اسے مخالف فرقے سے انتقام لینے پر اکسایا اور اس نے بھی ایک مکان میں داخل ہو کر ہندو لڑکی بھلا کو اسی طرح قتل کر دیا۔

افسانہ نگار نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ فرقہ وارانہ منافرت اور انتقام کے جذبے نے دونوں فرقوں کے افراد کو کس طرح مشتعل کر دیا تھا۔

افسانہ ”یزید“ (۱۹۵۱ء) تقسیم کے بعد کشمیر کے مسئلے پر دونوں ملکوں کے تنازعات کے پس منظر میں لکھا گیا ہے۔ لیکن ۱۹۴۷ء کے فسادات کا ذکر بھی اس میں اسی شدت سے آیا ہے۔ اس ہنگامے سے کریم داد

بھی متاثر ہوا۔ اس نے طوفان کا مردانہ وار مقابلہ کیا اور مخالف قوتوں کے ساتھ کئی بار بھڑالین شکست دینے کے لیے نہیں صرف مقابلہ کرنے کے لیے۔ اس کا باپ رحیم داد بھی اس جنگ میں کام آیا جس کی لاش خود کریم داد نے اپنے کندھوں پر اٹھائی اور ایک کنویں کے پاس گڑھا کھود کر دفنائی تھی۔ افسانے میں بتایا گیا ہے کہ:

”گاؤں میں اور بھی کئی وارداتیں ہوئی تھیں۔ سیکڑوں جوان اور بوڑھے قتل ہوئے تھے۔

کئی لڑکیاں غائب ہو گئی تھیں۔ کچھ کی بہت ہی ظالمانہ طریقے پر بے آبروی ہوئی تھی۔“

فصلیں تباہ کی گئی تھیں مکانات جلائے گئے تھے۔ رحیم داد کی شادی ہنگامے کے ایک سال بعد جس لڑکی جیناں سے ہوئی اس کا شہتیر جیسا کڑیل جوان بھائی بھی فساد میں بہن کی عصمت بچانے کے عوض مارا گیا تھا۔

”گورکھ سنگھ کی وصیت“ (۱۵ اکتوبر ۱۹۵۱ء۔ مشمولہ: ”یزید“ نومبر ۱۹۵۱ء) میں امرتسر میں رونما ہونے والے فسادات کا منظر نامہ سامنے آیا ہے۔ جن لوگوں کو یقین تھا کہ فرقہ وارانہ فسادات زیادہ دیر تک جاری نہیں رہیں گے ان کے اندازے غلط نکلے اور بلوؤں کا زور روز بروز بڑھتا گیا:

”پہلے چھڑا بھونکنے کی اکاؤکا واردات ہوتی تھی۔ اب دونوں فریقوں میں باقاعدہ لڑائی

کی خبریں آنے لگی تھیں۔ جن میں چاقو چھروں کے علاوہ کرپانیں، تلواریں اور بندوقیں

عام استعمال کی جاتی تھیں۔ کبھی کبھی دیسی ساخت کے بم پھٹنے کی اطلاع بھی ملتی تھی۔“

میاں عبدالحی رینارڈ سب جج کو پورا یقین تھا کہ حالات بہت جلد ٹھیک ہو جائیں گے۔ اسی لیے وہ زیادہ پریشان نہیں تھے جب کہ ہندوؤں کے محلوں سے مسلمانوں نے کوچ کرنا شروع کر دیا تھا اور مسلمانوں کے محلوں میں جو ہندو رہتے تھے وہ بھی اپنا گھر بار چھوڑ کر محفوظ مقامات کا رخ کرنے لگے۔ لیکن جج صاحب نے اپنا فیصلہ نہیں بدلا یہاں تک کہ ان کا محلہ مسلمانوں سے خالی ہو گیا۔ اسی دوران وہ فالج کے حملے میں صاحب فراش ہو گئے۔ رمضان شریف کا مہینہ اسی عالم میں گزرا اور اب عید کی آمد آمد تھی۔ جج صاحب نے اپنے زمانے میں شہر کے ایک معزز سردار گورکھ سنگھ کو ایک جھوٹے مقدمے سے نجات دلائی تھی اس لیے وہ ہر سال عید سے ایک دن پہلے رومالی سویوں کا ایک تھیلہ لے کر آتے تھے۔ مرتے وقت اپنے بیٹے سنتو کھ سنگھ کو وصیت کی تھی کہ وہ ہر سال چاند رات کو سویوں کا تحفہ جج صاحب کی خدمت میں پیش کرتا رہے۔

گورکھ سنگھ کی وصیت پر اس کے بیٹے نے عمل تو کیا لیکن اس کے سامنے جب چار آدمی ڈھاٹا باندھے ہوئے اور ہاتھوں میں مٹی کے تیل کے کنستروں پر کچھ دوسری آتش خیز چیزیں لے کر جج صاحب کے مکان پر حملہ کرنے کے مقصد سے آئے تو سنتو کھ نے انھیں روکنے کی کوشش بھی نہ کی بلکہ یہ کہہ کر وہاں سے چل دیا کہ: ”ہاں۔ جیسی تمہاری مرضی۔“

منٹو کا افسانہ ”موتری“ بھی تقسیم اور فرقہ وارانہ منافرت کے پس منظر میں لکھا گیا ہے جو بمبئی میں کانگریس ہاؤس اور جناح ہاں سے تھوڑے ہی فاصلے پر واقع ہے۔ ”آس پاس کے محلوں کی ساری غلاظت اس تعفن بھری کوٹھری کے باہر ڈھیریوں کی صورت میں پڑی رہتی ہے۔ اس قدر بدبو ہوتی ہے کہ آدمیوں کو ناک پر رومال رکھ کر بازار سے گزرنا پڑتا ہے۔“ وہ (افسانے کا کردار) ایک دن مجبوراً اس میں پیشاب کرنے جاتا ہے۔ ناقابل بیان مناظر اور تصاویر کے علاوہ کوٹھری کی دیواروں پر مسلمانوں اور پاکستان کے نام پر گالیوں کے الفاظ لکھے ہوئے دیکھ کر ”اُسے“ شدید قسم کی بدبو محسوس ہوئی اور وہ جلدی سے باہر نکل آیا۔ اس کے بعد افسانے میں یہ طنزیہ جملے بھی آئے ہیں:

”جناح ہال اور کانگریس ہاؤس دونوں پر گورنمنٹ کا قبضہ ہے لیکن تھوڑے ہی فاصلے پر جو

موتری ہے، اسی طرح آزاد ہے، اپنی غلاظتیں اور عفونتیں پھیلانے کے لیے۔ آس پاس کے

محلوں کا کوڑا کرکٹ اب کچھ زیادہ ہی ڈھیریوں کی صورت میں باہر پڑا دکھائی دیتا ہے۔“

دوسری بار جب پھر اسے مجبوراً وہاں جانا پڑا تو اسے گالیوں بھرے پہلے جملے کے نیچے ہندوؤں اور اکھنڈ بھارت کے نام پر گالیوں کا اضافہ دیکھنے کو ملا۔ ”اس تحریر نے موتری کی بدبو میں ایک تیزابی کیفیت پیدا کر دی۔“ اور وہ جلدی سے باہر نکل آیا۔ تیسری بار جب وہ پھر اس موتری میں داخل ہوا تو دیکھا کہ:

”فرش پر کیڑے، چل رہے تھے، دیواروں پر انسانوں کے شرم ناک حصوں کی نقاشی

کرنے کے لیے، اب کوئی جگہ باقی نہیں رہی تھی۔“ اور مسلمان، پاکستان اور ہندو،

ہندوستان کے نام پر لکھی ہوئی گالیوں کے الفاظ مدھم پڑ گئے تھے مگر ان کے نیچے سفید

چاک سے جو گالیوں کے الفاظ لکھے تھے ان میں مسلمان اور ہندو کی جگہ لفظ ”دونوں“

درج تھے اور پاکستان کے بجائے صرف ہندوستان لکھا ہوا تھا البتہ گالیوں کا نشانہ

دونوں فرقوں کو بنایا گیا تھا۔“

بظاہر تو اس افسانے میں پیشاب خانہ کے حوالے سے تعفن، بربو، مخصوص اعضا اور گالیوں کا بیان ہوا ہے لیکن غور کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ رمز اور طنز کے پیرائے میں منٹوں نے اس دور کے سیاسی انتشار، لاقانونیت، شر، فساد، مذہبی منافرت، انتقامی کاروائیوں، عمل اور رد عمل اور سماج دشمن قوتوں کی بالادستی کو موثر طریقے سے پیش کر دیا ہے۔ ماحول میں جو گھٹن تھی اس کے لیے موتری سے زیادہ مناسب استعارہ کوئی اور نہیں ہو سکتا تھا۔

”وہ لڑکی“ (مشمولہ: ”سرکنڈوں کے پیچھے“ ۱۹۵۴ء) ایسا افسانہ ہے جس میں دکھایا گیا ہے کہ سریندر نے ہندو مسلم فساد کے زمانے میں چار مسلمانوں کو اپنی پستول سے اڑا دیا تھا اور جب اپنے مکان کے سامنے سایہ دار درخت کے نیچے بیٹھی ہوئی ایک لڑکی کو بُرے ارادے سے اپنے گھر لے آیا جہاں اس وقت وہ تنہا تھا تو اس لڑکی نے موقع پاتے ہی سریندر کی پستول سے ہی اسے گولی ماردی اور مسکراتے ہوئے بولی:

”وہ چار مسلمان جو تم نے مارے تھے، ان میں ایک میرا باپ بھی تھا۔“

”موزیل“ (مشمولہ: ”سڑک کے کنارے“ ۱۹۵۳ء) بمبئی فساد کے پس منظر میں لکھی ہوئی ایسی کہانی ہے جس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ تریلوچن تقسیم کے زمانے میں لاہور، امرتسر، دہلی اور کلکتہ جیسے شہروں میں فساد کی خبریں سن کر بہت فکر مند تھا۔ اسی زمانے میں بمبئی میں بھی فساد برپا ہو گیا۔ تریلوچن کی شادی کرپال کور نام کی جس لڑکی سے ہونے والی تھی وہ مسلمانوں کے محلے میں رہتی تھی یہاں کی فضا کافی مخدوش تھی لیکن ایک لبرل قسم کی یہودی لڑکی ”موزیل“ نے کرپال کور کو وہاں سے بہ حفاظت نکال لانے میں اپنی جان کی بازی لگادی۔

اس افسانے کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ موزیل جیسی آزاد خیال فیشن پرست، یارباش اور مذہب سے لاتعلقی رہنے والی لڑکی تو اپنے دل میں انسانیت کا درد رکھتی ہے لیکن مذہب پرستی کا ڈھونگ کرنے والوں نے فسادات کے دوران جو بہیمانہ طرز عمل اختیار کر رکھا تھا اس نے انسانیت کو داغ دار اور شرمسار کر دیا تھا۔

”ٹوبہ ٹیک سنگھ“ (مشمولہ: ”پھندنے“ ۱۹۵۴ء) تقسیم اور ہجرت کے موضوع پر منٹو کا شاہکار افسانہ ہے جس میں لاہور کے پاگل خانے کا ذکر ہے اور ان پاگلوں کی ذہنی الجھنوں کا بیان ہے جو تقسیم ملک کے بعد اپنا اصلی وطن چھوڑنے پر آمادہ نہیں ہیں۔ تقسیم ملک کا واقعہ کیوں کر پیش آیا۔ پاکستان کا مطلب کیا ہے؟ یہ

سوالات بھی افسانے میں پاگلوں کے حوالے سے اُٹھائے گئے ہیں۔ بڑے بڑے دانش مندوں نے ادھر ادھر اونچی سطح کی کانفرنسیں منعقد کرنے کے بعد یہ طے کیا تھا کہ اخلاقی قیدیوں کی طرح ہندوستان اور پاکستان میں پاگلوں کا بھی تبادلہ ہونا چاہیے یعنی جو مسلمان پاگل ہندوستان کے پاگل خانوں میں ہیں انھیں پاکستان پہنچا دیا جائے اور جو ہندو اور سکھ پاکستان کے پاگل خانوں میں ہیں انھیں ہندوستان کے حوالے کر دیا جائے۔ جب یہ خبر لاہور کے پاگل خانے تک پہنچی تو وہاں کے پاگلوں پر اس کا زبردست رد عمل ہوا۔ افسانے میں بتایا گیا کہ: ایک مسلمان پاگل جو بارہ برس سے ہر روز باقاعدگی سے ”زمیندار“ پڑھتا تھا، اس سے جب اس کے ایک دوست نے پوچھا، ”مولیٰ ساب! یہ پاکستان کیا ہوتا ہے؟ تو اس نے بڑے غور و فکر کے بعد جواب دیا: ”ہندوستان میں ایک ایسی جگہ ہے جہاں اُسترے بنتے ہیں۔“ یہ پاگل شخص گویا پاکستان کے وجود پر سوالیہ نشان قائم کر رہا ہے۔ یہ محض استفسار نہیں بلکہ بھرپور طنز ہے اور جواب بھی اسی لحاظ سے دیا گیا ہے کہ پاکستان سے مراد ہندوستان میں ایک ایسی جگہ ہے جہاں اُسترے بنتے ہیں۔ اس سلسلے کا یہ واقعہ بھی غور طلب ہے کہ: ایک مسلمان پاگل نے نہاتے نہاتے ”پاکستان زندہ باد“ کا نعرہ اس زور سے بلند کیا کہ فرش پر پھسل کر گر پڑا اور بے ہوش گیا۔“

اب اسی سلسلے کا تیسرا واقعہ بھی یہاں بیان ہوا ہے:

”ایک پاگل تو پاکستان، ہندوستان اور ہندوستان اور پاکستان کے چکر میں کچھ ایسا گرفتار ہوا کہ اور زیادہ پاگل ہو گیا۔ جھاڑو دیتے دیتے ایک دن درخت پر چڑھ گیا اور ٹہنی پر بیٹھ کر دو گھنٹے مستقل تقریر کرتا رہا جو پاکستان اور ہندوستان کے نازک مسئلے پر تھی، سپاہیوں نے اسے نیچے اُترنے کو کہا تو وہ اور اوپر چڑھ گیا۔ ڈرایا اور دھمکایا گیا تو اس نے کہا۔ میں ہندوستان میں رہنا چاہتا ہوں نہ پاکستان میں — میں اسی درخت پر رہوں گا۔ بڑی مشکل کے بعد اس کا دورہ سرد پڑا تو نیچے اُترا اور اپنے ہندو سکھ دوستوں سے گلے مل کر رونے لگا۔ اس خیال سے اس کا دل بھر آیا کہ وہ اسے چھوڑ کر ہندوستان چلے جائیں گے۔“ یہ زبردست طنز ہے اس صورت حال پر کہ ہوش مند لوگ تو غیر مذہب والوں کے ساتھ مل جل کر نہیں رہ سکتے لیکن ایک پاگل شخص اپنے ہندو اور سکھ دوستوں کی جدائی کے اندیشے سے مغموم ہے۔ نظریہ پاکستان کے سلسلے میں بھی ان پاگلوں کی گفتگو اور واقعات سے بات کی تہہ تک آسانی سے پہنچا جاسکتا ہے۔ افسانے میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ بعض پاگل ایسے تھے جو پاگل نہیں تھے وہ کچھ کچھ سمجھتے تھے کہ ہندوستان کیوں تقسیم ہوا ہے اور یہ پاکستان کیا

ہے؟ لیکن انھیں بھی صرف اتنا ہی معلوم تھا کہ ”ایک آدمی محمد علی جناح ہے جس کو قائد اعظم کہتے ہیں، اس نے مسلمانوں کے لیے ایک علاحدہ ملک بنایا ہے جس کا نام پاکستان ہے۔“ یہ طنز اور بھی گہرا ہو جاتا ہے جہاں افسانے میں یہ بیان سامنے آتا ہے:

”چنیوٹ کے ایک موٹے مسلمان پاگل نے جو مسلم لیگ کا ایک سرگرم رکن تھا اور دن میں پندرہ سولہ بار نہاتا تھا، یک لخت یہ عادت ترک کر دی۔ اس کا نام محمد علی تھا چنانچہ اس نے ایک دن اپنے جنگلے میں اعلان کر دیا کہ وہ قائد اعظم محمد علی جناح ہے۔ اس کی دیکھا دیکھی ایک سکھ پاگل ماسٹر تارا سنگھ بن گیا۔ قریب تھا کہ اس جنگلے میں خون خرابہ ہو جائے مگر دونوں کو خطرناک پاگل قرار دے کر علاحدہ علاحدہ کر دیا گیا۔“

”لاہور کا ایک نوجوان ہندو وکیل تھا جو محبت میں مبتلا ہو کر پاگل ہو گیا تھا۔ جب اس نے سنا کہ امرتسر ہندوستان میں چلا گیا ہے تو اسے بہت دکھ ہوا۔ اسی شہر کی ایک ہندو لڑکی سے اسے محبت تھی۔ گو اس نے وکیل کو ٹھکرا دیا تھا مگر دیوانگی کی حالت میں بھی وہ اس کو نہیں بھولا تھا۔ چنانچہ وہ ان تمام لیڈروں کو گالیاں دیتا تھا جنہوں نے مل جل کر ہندوستان کے دو ٹکڑے کر دیے۔ اس کی محبوبہ ہندوستانی بن گئی اور وہ پاکستانی۔ جب بتادے کی بات شروع ہوئی تو وکیل کو کئی پاگلوں نے سمجھایا کہ وہ دل بُرا نہ کرے۔ اس کو ہندوستان واپس بھیج دیا جائے گا۔ اس ہندوستان میں جہاں اس کی محبوبہ رہتی ہے۔ مگر وہ لاہور چھوڑنا نہیں چاہتا تھا۔ اس خیال سے کہ امرتسر میں اس کی پریکٹس نہیں چلے گی۔“

اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ تقسیم کے نتیجے میں جو سیاسی، معاشی، تہذیبی اور جذباتی مسائل پیدا ہو گئے تھے انھیں منٹونے کس خوب صورتی سے اس ایک افسانے میں سمیٹ لیا ہے۔ ایک سکھ پاگل محض اس لیے پریشان تھا کہ اسے لاہور سے ہندوستان بھیجا جا رہا ہے مگر اسے وہاں کی بولی نہیں آتی۔ اسی طرح یورپین وارڈ کے دو اینگلو انڈین پاگل اس بات سے فکر مند تھے کہ انگریزوں کے چلے جانے سے پاگل خانے میں اب ان کی حیثیت کیا ہوگی؟ یورپین وارڈ رہے گا یا اڑ جائے گا۔ بریک فاسٹ ملے گا یا نہیں۔ کیا انھیں ڈبل

روٹی کے بجائے بلڈی انڈین چپاتی تو زہر مار نہیں کرنی پڑے گی؟ یہاں منٹو نے لسانی اور تہذیبی مسائل بھی بیان کر دیے۔ پاگلوں کی گفتگو اور رد عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ تقسیم کا فیصلہ دونوں جماعت کے لیڈروں کی حماقت تھی، جو بظاہر دانش مندی کی بات معلوم ہوتی تھی اور خانہ جنگی جن عبرت ناک نتائج کا پیش خیمہ بنتی ہے اس کے اندیشے بھی یہاں موجود ہیں:

”.....سیالکوٹ پہلے ہندوستان میں ہوتا تھا پر اب سنا ہے کہ پاکستان میں ہے۔ کیا پتہ ہے کہ لاہور جو اب پاکستان میں ہے، کل ہندوستان میں چلا جائے گا یا سارا ہندوستان ہی پاکستان بن جائے گا اور یہ بھی سینے پر ہاتھ رکھ کر کون کہہ سکتا تھا کہ ہندوستان اور پاکستان دونوں کسی دن سرے سے غائب نہیں ہو جائیں گے۔“

اسی پاگل خانے میں ٹوبہ ٹیک سنگھ کا رہنے والا بشن سنگھ بھی تھا جو اچھا کھاتا پیتا زمیندار تھا لیکن اچانک اس کا دماغ اُلٹ گیا تو رشتہ داروں نے اسے پاگل خانے میں داخل کر دیا تھا۔ وہ ایک بے ضرر قسم کا پاگل تھا جو پندرہ سال سے یہاں مقیم تھا۔ اسے اپنے وطن ٹوبہ ٹیک سنگھ سے ایسا جذباتی لگاؤ تھا کہ لوگ اسے اصلی نام کے بجائے ٹوبہ ٹیک سنگھ ہی کہا کرتے تھے۔ وہ بار بار اپنے ساتھیوں سے سوال کیا کرتا تھا کہ ٹوبہ ٹیک سنگھ کہاں ہے؟ ہندوستان میں یا پاکستان میں اور جب اسے پتہ چلا کہ ٹوبہ ٹیک سنگھ پاکستان میں ہے لیکن اسے اب ہندوستان بھیجا جائے گا تو وہ بوکھلا گیا۔ تبادلے کی تیاریاں مکمل ہونے کے بعد واہگہ کے بورڈر پر اس سلسلے کی کارروائی بھی انجام دی جانے لگی لیکن پاگلوں کی اکثریت اس تبادلے کے حق میں نہیں تھی اور ان کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ انھیں اپنی جگہ سے اکھاڑ کر کہاں پھینکا جا رہا ہے۔ جب ٹوبہ ٹیک سنگھ کی باری آئی تو وہ ہندوستان جانے پر راضی نہیں ہوا:

”آدمی چوں کہ بے ضرر تھا اس لیے اس سے زبردستی نہ کی گئی۔ اس کو وہیں کھڑا رہنے دیا گیا اور باقی کام ہوتا رہا۔ سورج نکلنے سے پہلے ساکت و صامت بشن سنگھ کے حلق سے ایک فلک شگاف چیخ نکلی — ادھر ادھر سے کئی افسردہ آئے اور دیکھا کہ وہ جو پندرہ برس تک دن رات اپنی ٹانگوں پر کھڑا رہا، اوندھے منہ لیٹا تھا۔ ادھر خاردار تاروں کے پیچھے ہندوستان تھا — ادھر ویسے ہی تاروں کے پیچھے پاکستان۔ درمیان میں زمین کے اس ٹکڑے پر جس کا کوئی نام نہیں تھا، ٹوبہ ٹیک سنگھ پڑا تھا۔“

یہ افسانہ دراصل تقسیم اور ہجرت کے خلاف ہے اور تاریخ کے جس موڑ پر دونوں طرف کے سیاست دانوں نے یہ فیصلہ کیا تھا اس کی تائید اس افسانے سے نہیں ہوتی۔ دانش مندوں کے اس فیصلے کو بشن سنگھ جیسا بے ضرر پاگل بھی قبول کرنے کو تیار نہیں تھا۔ یہ افسانہ تقسیم کے مسئلے پر اپنے قاری سے بہت کچھ کہتا ہے۔

منٹو کے افسانے ”مائی ناکلی“ اور ”انجام بخیر“ میں بھی ہجرت کے مسائل کو فنی بصیرت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے لیکن ”ٹوبہ ٹیک سنگھ“ اپنی نوعیت کی لازوال کہانی ہے۔

عصمت چغتائی نے فساد اور ہجرت کے مسائل پر دو افسانے ”جڑیں“ (مشمولہ: ”نیا ادب“ جنوری فروری ۱۹۴۹ء) اور ”چھوٹی موٹی“ (مشمولہ: ”چھوٹی موٹی ۱۹۵۲ء) کے عنوان سے لکھے تھے لیکن افسانہ ”جڑیں“ زیادہ مقبول ہوا۔ اس میں ماڈوار کے دو ہندو مسلم خاندانوں کا ذکر ہے جو تین پشتوں سے گہری دوستی اور یگانگت کے ساتھ ایک ہی محلے میں آمنے سامنے رہتے آئے تھے۔ لیکن اگست ۱۹۴۷ء کے بعد جب سارے شہر کی فضا مسموم ہو گئی تو مسلمان خائف ہو کر اپنے گھروں میں بند ہو گئے۔ ادھر سرحد پار سے آنے والے تارکین وطن کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہونے کی وجہ سے مسلمانوں پر اور زیادہ دہشت طاری تھی۔ ایسے میں بہت سے مسلمانوں نے ہجرت کی راہ اختیار کی اور جو باقی تھے وہ بھی پس و پیش میں مبتلا تھے۔ روپ چند جی کے پڑوس کا مسلم خاندان بھی بالآخر ہجرت پر آمادہ ہوا صرف بیوہ ماں اکیلی رہ گئیں کیوں کہ انھیں اپنے گھر اور مٹی سے ایسا گہرا لگاؤ تھا کہ وہ کسی بھی قیمت پر ہجرت کے لیے آمادہ نہ ہوئیں۔ جب ان کے بیٹے، بیٹیاں، بہوئیں، داماد، پوتے پوتیاں، نواسے نواسیاں پورے کا پورا قافلہ بڑے پھانگ سے نکل کر پولیس کی نگرانی میں لاریوں میں سوار ہونے لگا تو وہ بہت اُداس ہوئیں۔ اُدھر روپ چند جی کا برآمدہ بھی سنسان پڑا تھا۔ تقسیم کے لیے نے دونوں خاندانوں میں تھوڑی سی دوری پیدا کر دی تھی۔ اس لیے جب یہ قافلہ روانہ ہونے لگا تو اُدھر سے کوئی ملنے اور الوداع کہنے کو نہیں آیا۔ مگر روپ چند نے بوڑھی اماں یعنی اپنے مسلمان پڑوسی دوست کی بیوہ کی نم ناک آنکھوں کو چھتوں کے پیچھے سے دیکھ لیا تھا۔ وہ خود بھی اشک بار تھے۔ اور پھر یہ ہوا کہ:

”سامنے روپ چند اپنے برآمدے میں زور زور سے ٹہل رہے تھے، گالیاں دے رہے

تھے، اپنے بیوی بچوں کو، نوکروں کو، سرکار کو، اور سامنے پھیلی ہوئی بے زبان سڑک کو،

اینٹ پتھر کو اور چاقو چھری کو، حتیٰ کہ پوری کائنات ان کی گالیوں کی بمباری کے آگے سہی

دُ بکی بیٹھی تھی اور خاص طور پر اس خالی گھر کو جو سڑک کے اس پار کھڑا ان کا منہ چڑا رہا تھا۔ جیسے خود انھوں نے اپنے ہاتھوں سے اس کی اینٹ کی اینٹ ٹکرا دی ہو۔ وہ کوئی چیز اپنے دماغ سے جھٹک دینا چاہتے تھے..... پھر ایک دم ان کی گالیاں بند ہو گئیں۔ ٹہل ختم گئی اور وہ موٹر میں بیٹھ کر چل دیے۔

رات کو جب گلی کے نڈر پر سناٹا چھا گیا تو پچھلے دروازے سے روپ چند کی بیوی دو پروسی ہوئی تھالیاں اوپر نیچے دھرے چوروں کی طرح داخل ہوئیں۔ دونوں بوڑھی عورتیں خاموش ایک دوسرے کے آمنے سامنے بیٹھ گئیں۔ زبانیں بند رہیں، پر آنکھیں سب کچھ کہہ سن رہی تھیں.....“

بوڑھی اماں کورات بھر یہی خیال ستاتا رہا کہ: ”پچاس برس خون سے سینچ کر کھیتی تیار کی اور آج وہ دیس نکالا لے کرنی زمین کی تلاش میں افتاں و خیزاں چل پڑی تھی۔ کون جانے نئی زمین ان پودوں کو اس آئے نہ آئے۔ کھلاتو نہ جائیں گے، یہ غریب الوطن پودے!..... گھر بار، نوکری بیوپار سب کچھ چھوڑ کر چل دیے۔ نئے وطن میں چیل کوؤں نے کچھ چھوڑا بھی ہو گا یا منہ تکتے ہی لوٹ آئیں گے اور جولوٹ کر آئے تو پھر سے جڑیں پکڑنے کا موقع بھی ملے گا یا نہیں۔“ ان ہی خیالات کے ہجوم میں نہ جانے کب بوڑھی اماں کی آنکھ لگ گئی اور جب آنکھ کھلی تو روپ چند جی کی آواز سنائی دی:

”..... دیکھو تمہارے نالائق لڑکوں کو کوئی جنکشن سے پکڑ کر لایا ہوں، بھاگتے جاتے تھے

بد معاش کہیں کے.....“

پھر بوڑھے ہونٹ میں کوئلیں پھوٹ نکلیں۔ وہ اُٹھ کر بیٹھ گئیں۔ تھوڑی دیر خاموشی رہی پھر دو گرم گرم موتی لڑھک کر روپ چند جی کے جھڑیوں دار ہاتھ پر گر پڑے۔

تقسیم کی آندھی نے بہت سے پیڑوں کو ان کی جڑوں سے اکھاڑ پھینکا تھا لیکن ایسے پُر آشوب دور میں روپ چند جیسا کردار بھی موجود تھا جس نے نہ صرف اپنے قریب کے پیڑوں کو اکھڑنے سے بچا لیا بلکہ انسانیت کی جڑوں کو بھی مضبوط کیا۔

راجندر سنگھ بیدی کا افسانہ ”لا جوتی“ (مشمولہ: ۱۹۵۰ء کا بہترین ادب، لاہور ۱۹۵۱ء بعد ازاں:

”اپنے دکھ مجھے دے دو“ ۱۹۶۵ء) تقسیم اور فساد کے بعد لکھے گئے افسانوں میں اس لحاظ سے منفرد ہے کہ اس

میں ان عورتوں کی بازیابی کے مسائل کا احاطہ کیا گیا ہے جو فساد کے ہنگامے میں اغوا کر لی گئی تھیں اور جنہیں بعد میں تلاش کر کے ان کے گھروں تک پہنچا دیا گیا۔ یہ اغوا شدہ عورتیں غیر مردوں کے ہتھے چڑھ جانے کے بعد کن مرحلوں سے گزریں، اس کا ذکر تو افسانے میں کھل کر نہیں ہوا ہے لیکن جب یہ واپس اپنے گھروں کو لوٹ آئیں تو ان کے گھر والوں نے ایسی عورتوں کو کن نظروں سے دیکھا اور کس طرح قبول کیا یہی اس افسانے کا بنیادی موضوع ہے:

”مغویہ عورتوں میں ایسی بھی تھیں جن کے شوہروں، جن کے ماں باپ، بہن اور بھائیوں نے پہچاننے سے انکار کر دیا تھا۔ آخر وہ مر کیوں نہ گئیں؟ اپنی عفت و عصمت کو بچانے کے لیے انھوں نے زہر کیوں نہ کھالیا؟ کنویں میں چھلانگ کیوں نہ لگادی؟ وہ بزدل تھیں جو اس طرح زندگی سے چمٹی ہوئی تھیں۔ سیکڑوں ہزاروں عورتوں نے اپنی عصمت لٹ جانے سے پہلے اپنی جان لے لی۔ لیکن انھیں کیا پتہ کہ وہ زندہ رہ کر کس بہادری سے کام لے رہی ہیں اور کس طرح پھرائی ہوئی آنکھوں سے وہ موت کو گھور رہی ہیں۔ اس دنیا میں جہاں ان کے شوہر تک انھیں نہیں پہچانتے.....“

سندر لال کی بیوی لاجو بھی فساد کے دوران اغوا کر لی گئی تھی۔ سندر لال اس کے لیے بہت فکر مند رہنے لگا تھا حالانکہ وہ لاجو کو بہت مارتا پیٹتا تھا لیکن واگہ سرحد پر ہندوستان اور پاکستان کے درمیان اغوا شدہ عورتوں کا تبادلہ ہوا تو لاجو بھی وہاں سے یہاں واپس آگئی۔ اب سندر لال کے رویے میں خلاف توقع یہ تبدیلی آگئی کہ اس نے ”لاجو کی سون مورتی کو اپنے دل کے مندر میں استھاپت کر دیا اور خود دروازے پر بیٹھا اس کی حفاظت کرنے لگا۔“ نتیجہ یہ ہوا کہ لاجو جو پہلے خوف سے سہمی رہتی تھی، سندر لال کے غیر متوقع نرم سلوک کو دیکھ کر آہستہ آہستہ گھلنے لگی۔ اب سندر لال لاجو کو لاجو نام سے نہیں پکارتا تھا۔ وہ اسے دیوی کہتا تھا اور لاجو ایک انجانی خوشی سے پاگل ہو جاتی تھی اور آخر جب بہت دن بیت گئے تو خوشی کی جگہ شک نے لے لی کیوں کہ سندر لال لاجو سے بہت اچھا سلوک کرنے لگا تھا، ایسا سلوک جس کی لاجو کو توقع بھی نہیں تھی۔ وہ سندر لال کی وہی پرانی لاجو بن جانا چاہتی تھی ”جو گاجر سے لڑ پڑتی اور مولی سے مان جاتی۔“ لیکن اب لڑائی کا سوال ہی نہ تھا۔ سندر لال نے اسے یوں محسوس کرا دیا جیسے وہ لاجو تھی۔ کانچ کی کوئی چیز ہے جو چھوتے ہی ٹوٹ جائے گی اور لاجو شیشے میں اپنے سراپا کی طرف دیکھتی اور آخر اس نتیجے پر پہنچتی کہ

وہ اور تو سب کچھ ہو سکتی ہے پر لا جو نہیں ہو سکتی۔ وہ بس گئی پر اُجڑ گئی۔ سندر لال کے پاس اس کے آنسو دیکھنے کے لیے آنکھیں تھیں اور آپ سننے کے لیے کان۔ مگر وہ یہ نہ جان سکا کہ انسانی دل کتنا نازک ہوتا ہے۔ سرور صاحب کے بقول:

”بیدی کی کہانی ”لاجوتی“ جو اُن کے مجموعے ”اپنے دکھ مجھے دے دو“ کا پہلا افسانہ ہے اگرچہ فسادات کے بعد کے مغویہ عورتوں کی باز آفرینی کے مسئلے سے تعلق رکھتا ہے مگر فسادات پر سارے ادب میں ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ میرے نزدیک شعر میں فیض کی نظم ”یہ داغ داغ اُجالا“، مخدوم میں کی نظم ”چاند تاروں کا بن“ اور نثر میں بیدی کا افسانہ ”لاجوتی“ اور عصمت کا افسانہ ”جڑیں“ جس فنی بصیرت کے ساتھ کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ کہہ دیتے ہیں وہ خاصے کی چیز ہے۔ ”لاجوتی“ میں ایک ایسے کے بعد دوسرا المیہ اپنی ساری گہرائی اور تاثیر کے ساتھ ہمیں اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔ لا جو عورت تھی مگر سندر لال نے اسے اپنی نیکی اور رحم دلی کی وجہ سے دیوی بنا لیا۔ جو ”بس گئی پر اُجڑ گئی“ بیدی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ روح کا ملاپ کافی نہیں، جسم کا ملاپ بھی ضروری ہے اور جسم کا ملاپ صرف جسمانی سطح پر نہیں ہوتا، روحانی سطح پر بھی ہوتا ہے۔“ ۶۸

رام لعل کا افسانہ ”ایک شہری پاکستان کا“ (مشمولہ: ”نئی دھرتی پرانے لوگ“ ۱۹۵۸ء) فساد پر لکھے گئے عمدہ افسانوں میں شمار ہوتا ہے۔ انھوں نے خود اس امر کا اظہار کیا ہے کہ:

”فسادات کے بارے میں میں نے بہت سی کہانیاں لکھی ہیں۔ ”ایک عورت تھی علاج غم دنیا تو نہ تھی“، ”بھیڑے“، ”کھیتوں کی رانی“، ”ایک شہری پاکستان کا“، ”نئی دھرتی پرانے لوگ“، ”تلاشِ گم شدہ“، ”قبر“، ”ایک اور پاکستانی“، ”اُکھڑے ہوئے لوگ“، ”نصیب جلی“، ”شگون“، ”مانی مراداں“، ”ایک ہزار بچوں والی ماں“، ”جلتا ہوا ٹائر“، ”جزیرے“، ”زہر تھوڑا سا“، ”قسم قرآن کی ہم ہندو ہیں“ وغیرہ۔ لیکن سب کی سب ۱۹۴۸ء کے بعد۔ ان کہانیوں کے ساتھ میں نے ۱۹۹۲ء تک ایک طویل سفر کیا ہے۔

۶۸ بیدی کے افسانے۔ ایک تاثر۔ پروفیسر آل احمد سرور، دو ماہی، ”الفاظ“ علی گڑھ، نومبر دسمبر ۱۹۸۰ء، ص: ۸

ان میں ہندوپاک کے ہندو مسلم فسادات بھی ہیں اور آزادی کے بعد سیکولر انڈیا میں مسلمانوں اور سکھوں کے ساتھ ہونے والے مظالم بھی۔ آزادی ملنے کے وقت میرے سامنے ایسے واقعات کا ایک سلسلہ جاری تھا۔ ہر ایک واقعہ ہر ایک خبر کا میں بہت گہرا اثر قبول کرتا تھا اور گھنٹوں خاموش رہتا تھا۔ کبھی کبھی میرا ذہن بالکل خالی ہو جاتا تھا۔ سمجھ میں نہیں آتا تھا، میں اتنا بے بس کیوں ہوں؟ اس قدر تنہا کیوں ہوں اور دوسرے لوگوں کو اپنا ہم خیال کیوں نہیں بنا سکتا؟ شاید اس لیے کہ امن چاہنے والوں کی تعداد ہمیشہ کم رہی ہے۔ ظلم و ستم اور غارت گری انسان کی فطری جبلت ہے۔ قتل کا ارتکاب اس کی سرشت میں داخل ہے۔ ہماری دھرتی پر کہاں کہاں اور کتنے ہی جابروں نے، جن کے ہاتھ میں بے پناہ طاقت تھی اپنے گھوڑے دوڑائے ہیں..... انھوں نے قتل بھی کیے ہیں اور بہت کچھ لوٹا بھی ہے۔ سونا اور عورتیں، قتل، سونا اور عورت — یہ مثلث انسان کی سائنیکی کا حصہ ہے۔ اس کی صدیوں پرانی قبائلی زندگی کا۔ وہ مہذب بن کر بھی پوری طرح مہذب نہیں بن پاتا۔ اس کے اندر ایک وحشی درندہ موجود ہوتا ہے جو موقع پاتے ہی باہر نکل آتا ہے۔“ ۶۹

افسانہ ”ایک شہری پاکستان کا“ دراصل سرسوتی نام کی ایک عورت کی زندگی کو پیش کرتا ہے جس کے باپ چچا، بھائی اور سسرال کے تمام افراد تقسیم کے ہنگامے کے دوران لاہور میں مارے گئے تھے۔ اس کا شوہر بلدیو بھی عرصے سے لاپتہ تھا جس کے بارے میں سب کو یقین ہو گیا کہ وہ بھی ان حالات میں مارا گیا۔ بلدیو ہی کا ایک دوست سندرداس سرسوتی اور اس کی ماں کو کسی طرح اٹھا کر کمپ میں لے آیا اور ہندوستان آنے کے بعد سرسوتی کو بیوہ سمجھ کر ازراہ ہمدردی اس سے شادی کر لی۔ سرسوتی اپنے نئے شوہر اور ماں کے ساتھ دس سال سے پرسکون زندگی گزار رہی تھی۔ لیکن اس کا پہلا شوہر بلدیو جو لاہور کے فساد میں ایک مسلمان اسکول ماسٹر خداداد خاں کی بدولت محفوظ رہ گیا تھا، سرسوتی کے زندہ ہونے کی خبر پا کر لاہور سے یہاں آ جاتا ہے۔ سندرداس سے بھی اس کی ملاقات ہوتی ہے لیکن اب سرسوتی سندرداس کی ہو چکی ہے اور اس کے دو بچے بھی ہیں۔ کل تک جو شخص سرسوتی کا شوہر تھا اب وہ پاکستان کا شہری ہے۔ اب نہ اسے اپنی

۶۹۔ کوچہ قاتل۔ رام لعل۔ ششماہی ”غالب“ کراچی، شمارہ: ۱۸ تا ۱۹، ص ۳۲-۳۳۔

بیوی پر اختیار ہے اور نہ ہندوستان میں رہنے کی آزادی ہے۔ بالآخر بلدیو کو خالی ہاتھ مایوسی کے عالم میں پاکستان لوٹنا پڑا۔ تقسیم کے ہنگامے میں ایک کا گھر اُجڑا تو دوسرے کا آباد ہوا۔ ایک ساتھ رہنے والے بچھڑ گئے تو کچھ بچھڑے ہوئے دوسروں کا سہارا پا کر ان سے جا ملے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ بلدیو کا گھر اُجڑ گیا اور سندرداس آباد ہو گیا۔

فسادات کے موضوع پر اوپندر ناتھ اشک نے بھی متعدد افسانے لکھے۔ بقول ڈاکٹر جعفر رضا:

”اشک ان تخلیقی فن کاروں میں سے ہیں جو ذاتی تجربات و مشاہدات کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ غالباً اسی بنا پر تقسیم ہند اور فرقہ وارانہ فسادات کے موضوعات پر اشک کی تخلیقات تعداد میں کم ہیں کیوں کہ جس وقت یہ سانحات رونما ہو رہے تھے، اشک پنج گنی کے سینے ٹوریم میں زیرِ علاج تھے..... پنج گنی میں انھوں نے ایک کہانی ”ٹیبیل لینڈ“ لکھی تھی کہ وہ الہ آباد آ گئے۔ بعد میں وہ شرنا رتھیوں سے ملے تو بعض تلخ تجربات سے بالواسطہ واقفیت ہوئی جس پر انھوں نے تین طنزیہ کہانیاں لکھیں۔ ”آ لڑائی آ“، ”گیانی“ اور ”چارہ کاٹنے کی مشین“۔ ان میں گیانی کا طنز غالب کے تیرنیم کش کی طرح دل میں پیوست ہو جاتا ہے۔

”آ لڑائی آ“ میں اشک نے پنجابیوں کے جھگڑالو ہونے کا خوب صورت خاکہ کھینچا ہے۔ ”چارہ کاٹنے کی مشین“، ”ٹیبیل لینڈ“ کی طرح مشہور ہوئی جو انگریزی اور دیگر غیر ملکی زبانوں میں ترجمہ ہو کر شائع ہوئی۔ ٹیبیل لینڈ میں اگر ٹیبیل لینڈ انسانی ہمدردی کی علامت ہے، جسے اشک نفرت اور کدورت کی ناہمواریوں میں سطح مرتفع کے ہموار میدان کی طرح دیکھتے ہیں تو چارہ کاٹنے کی مشین اس حیوانیت کی علامت ہے جس نے تقسیم ملک کے سانحے میں اسی بے حسی سے انسانی اقدار کے گلے کاٹے جس طرح چارہ کاٹنے کی مشین کروڑوں کے پولوں کو کاٹے جاتی ہے۔“^{۰۷}

اشک کا افسانہ ”ٹیبیل لینڈ“ (مشمولہ: کالے صاحب، ۱۹۵۶ء) فسادات کی کہانیوں میں زیادہ مشہور ہوا۔ اس کہانی کے دینا ناتھ نے پاکستان میں ہندو اور سکھ عورتوں اور بچوں پر ہونے والے وحشیانہ مظالم

۰۷ اشک کا افسانوی سفر۔ ڈاکٹر جعفر رضا، مشمولہ: اشک۔ شخصیت اور فن، مرتبہ کوشلیا اشک، بھارگو آفسیٹ پریس، الہ آباد، ۱۹۹۷ء، ص: ۲۸۵

کے واقعات سننے تو اسے خیال آیا کہ کیوں نہ ہندو شرنارتھیوں کے لیے چندہ جمع کیا جائے۔ وہ اس کام میں تندہی کے ساتھ لگ گیا۔ اور صرف ہندوؤں سے ہی چندہ لیا کرتا تھا لیکن ایک پرانے دوست قاسم سے جب اس کی ملاقات ہوئی تو قاسم نے اسے سمجھایا کہ صرف ہندوؤں کے نام پر ہندو بھائیوں سے چندہ لینا ٹھیک نہیں ہے بلکہ ”اینٹی رائٹ فنڈ“ کے نام پر سب سے چندہ وصول کرنا چاہیے۔ قاسم نے دینا ناتھ کی اس سلسلے میں کافی مدد بھی کی۔ دینا ناتھ کے دل میں مسلمانوں کے لیے زبردست غصہ تھا۔ لیکن جب اس نے ڈاکٹر مرچنٹ کے ایک بوڑھے مسلمان مریض سے جالندھر میں ہندوؤں اور سکھوں کے ہاتھوں مسلمانوں کی تباہی و بربادی کی داستان اور خود اس بوڑھے کی مصیبتوں کا بیان سنا تو اس کے اندر کا شریف انسان جاگ اُٹھا۔ سیٹھ ہیرالال سے اگرچہ اس نے وعدہ کر رکھا تھا کہ اکٹھا کیا ہوا سارا چندہ وہ ہندو شرنارتھیوں کی مدد کے لیے بھیجے گا لیکن دینا ناتھ یہ وعدہ بھول گیا اور اپنی جیب سے ایک کم پانچ سو کے نوٹ اور ریز گاری نکالی اور بزرگ کے سامنے چار پائی پر رکھ دی اور بوڑھے بیمار سے یوں مخاطب ہوا:

”بابا میں ہندو ہوں۔ میرا گھر بار پاکستان میں لٹ چکا ہے۔ پاکستان میں رب العالمین پر یقین رکھنے والے مسلمانوں نے بے قصور ہندوؤں پر اور ہندوستان میں گھٹ گھٹ میں باسی بھگوان کے پیروؤں نے معصوم مسلمانوں پر جو مظالم توڑے ہیں ان کا کفارہ تو وہ سات جہنم میں ادا نہیں کر سکتے۔ میری یہی دعا ہے کہ بھگوان انھیں نیک صلاح دے۔ میں یہ چندہ پنجاب کے دکھی شرنارتھیوں کے لیے اکٹھا کر رہا تھا۔ آپ بھی پنجاب کے شرنارتھی ہیں اور دکھی بھی کم نہیں، روپیہ زیادہ نہیں مگر دیکھیے اگر اس سے آپ کا کچھ کام چل سکے۔“

اور اس سے پہلے کہ بزرگ کچھ کہتے، دینا ناتھ رومال سے اپنی آنکھیں پونچھتا ہوا باہر نکل آیا۔ اشک نے دینا ناتھ کو ایسے کردار کے روپ میں پیش کیا ہے جو جذباتی ہونے کے ساتھ ساتھ اخلاقی اقدار کو زندہ رکھنے والا ہے۔ بقول ڈاکٹر جعفر رضا:

”ٹیبل لینڈ“ روایتی مثالیت پر مبنی کہانی ہے جو اخلاقی قدروں کے بے پناہ زوال، تشدد اور بربریت کے دور میں بھی اعلا اخلاقی قدروں اور انسانی آدرشوں کی برتری قائم کرتی ہے کیوں کہ انھیں انسانی آدرشوں میں دھرتی کا نمک ہے جو زندگی کو ذائقہ اور لطف عطا

کرتا ہے۔ ٹیبل لینڈ فرقہ وارانہ نفرت و کدورت کی ناہموار گھاٹیوں، کھائیوں اور پہاڑیوں میں ٹیبل لینڈ (سطح مرتفع) کی ہموار سطح کی طرح انسانی ہمدردی کے جذبے کی علامت ہے۔“^{۱۱۷}

مذکورہ بالا افسانوں کے علاوہ اردو میں اور بھی افسانے ایسے لکھے گئے ہیں جن میں تقسیم اور فسادات کے نتیجے میں پیدا شدہ گونا گوں مسائل کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اس قسم کے افسانوں میں بلونت سنگھ کے افسانے ”لمحے لمحے“، ”ایک معمولی بڑکی“، ”تعمیر“، ”پہلا پتھر“ (مشمولہ: ”پہلا پتھر“ ۱۹۵۳ء) علی عباس حسینی کا افسانہ ”ایک ماں کے دو بچے“ (مشمولہ: رفیق تنہائی ۱۹۶۵ء)، سہیل عظیم آبادی کا افسانہ ”اندھیارے میں ایک کرن“، صدیقہ بیگم کا افسانہ ”دودھ اور خون“ (۱۹۵۷ء)، کلام حیدری کا ”صفر“، رامانند ساگر کا ”بھاگ ان بردہ فروشوں سے“، قرۃ العین حیدر کے افسانے ”برف باری سے پہلے“، ”کیکٹس لینڈ“ اور ”جلاوطن“ (مشمولہ: ”شیشے کے گھر“ ۱۹۵۴ء)، صالحہ عابد حسین کا ”نراس میں آس“ (۱۹۴۸ء)، رضیہ سجاد ظہیر کا ”نمک“، خدیجہ مستور کا ”ٹامک ٹوئیے“ (مشمولہ: ”چند روز اور“ ۱۹۵۱ء)، ہاجرہ مسرور کا ”اُمّت مرحوم“ (مشمولہ: ”اندھیرے اُجالے“ ۱۹۵۳ء)، فکر تونسوی کا ”چھٹا دریا“، رامانند ساگر کا ”اور انسان مر گیا“، قدرت اللہ شہاب کا ”یا خدا“ (۱۹۴۸ء)، اشفاق احمد کا افسانہ ”گڈ ریا“ (مشمولہ: اجلے پھول، ۱۹۵۷ء)، ابراہیم جلیس کا افسانہ ”آزاد غلام“ (مشمولہ: آزاد غلام، ۱۹۵۵ء)، ممتاز مفتی کا ”گھور اندھیرا“ (مشمولہ: اسرار میں، ۱۹۵۳ء) وغیرہ ایسے افسانے ہیں جو فساد کی مختلف جہتوں کو نمایاں کرتے ہیں اور انسانی نفسیات اور شخصیت کے پیچ و خم کو نئے نئے انداز میں واضح کرتے ہیں۔



۹۔ عورتوں کے مسائل

ہندوستانی معاشرہ میں مرد کی بالادستی اور تقسیم کار کا اصول قدیم زمانے سے ہی قائم رہا ہے۔ اسی طرح مشترکہ خاندان کی روایت بھی ہندوستانی معاشرے میں موجود رہی ہے۔ مختلف طرح کی روایتوں سے ہندوستانی معاشرے کی جو تشکیل ہوئی اس میں مرد و عورت دونوں کے لیے بہت سی آسانیاں بھی فراہم ہوئیں اور بعض اوقات پیچیدہ مسائل بھی فی زمانہ پیدا ہوتے رہے۔ عورتیں ان مسائل کا سب سے زیادہ شکار ہوئیں۔ ملک کے بعض علاقوں اور قبیلوں میں بچپن کی شادی، بیواؤں کے مسائل، لڑکیوں کی شادی کا مسئلہ، جہیز کا مطالبہ، تعدد ازواج وغیرہ کی رسموں نے عورتوں کی زندگی میں بہت سی مشکلیں پیدا کر دیں۔ اردو کے افسانہ نگاروں نے عورت اور اس کی زندگی کو ایک اہم موضوع کے طور پر اختیار کیا لیکن رومانی افسانہ نگاروں کے یہاں عورت کا تصور عشق و عاشقی اور مرد کی دل بستگی تک محدود تھا۔ سماجی زندگی میں اس کی روح کے اندر جھانکنے اور اس کے دکھ درد کو سمجھنے سے رومانی افسانہ نگاروں کو کوئی سروکار نہ تھا۔ حالاں کہ معاشرتی زندگی میں عورت ماں، بہن، بیوی، بیٹی جس روپ میں بھی ہو (چند مستثنیات سے قطع نظر) وہ ہر جگہ ایثار پسندی، صبر و قناعت اور مہر و وفا کا پیکر ہوتی ہے۔

پریم چند کے بعض افسانوں میں عورتوں کے مسائل کا اگرچہ بیان ہوا ہے لیکن وہاں بھی ان کے دکھ درد کا مداوا کچھ دکھائی نہیں دیتا۔ یہاں تک کہ ”کفن“ جیسے غیر معمولی افسانہ میں بھی بدھیا کے المیے کو جس طرح بیان کیا گیا ہے اس سے عورت کی بے بسی اور مظلومیت اپنی انتہائی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ پریم چند نے بتایا ہے کہ:

”گھیسو کی بیوی کا تو مدت ہوئی انتقال ہو گیا تھا، مادھو کی شادی پچھلے سال ہوئی تھی۔ جب سے یہ عورت آئی تھی اس نے اس خاندان میں تمدن کی بنیاد ڈالی تھی۔ پسائی کرنے، گھاس چھیل کر وہ سیر بھر آٹے کا انتظام کر لیتی تھی اور ان دونوں بے غیرتوں کا دوزخ بھرتی رہتی تھی۔ جب سے وہ آئی یہ دونوں اور بھی آرام طلب اور آلسی ہو گئے تھے۔“

اور وہی عورت دروازے سے پچھاڑیں کھا رہی تھی تو دن بھر اس کے دوا داروں کی کسی کو فکر نہ ہوئی اور رات کے وقت بھی گھیسو اور مادھو والاؤں کے سامنے بیٹھے ہوئے آلو بھون رہے تھے۔ گھیسو نے آلو نکال کر چھیلتے ہوئے اپنے بیٹے مادھو سے کہا کہ جھونپڑی کے اندر جا کر دیکھ تو آ کہ بہو کی کیا حالت ہے؟ پریم چند نے وضاحت کی ہے کہ:

”مادھو کو اندیشہ تھا کہ وہ کوٹھری میں گیا تو گھیسو آلوؤں کا بڑا حصہ صاف کر دے گا۔“ لیکن سوال یہ ہے کہ باپ بیٹے جب سارا بھنا ہوا آلو کھا چکے تو بیٹا اس کے بعد اپنی بیوی کی خبر گیری کے لیے کوٹھری میں کیوں نہیں گیا؟ اس کا کوئی جواز پریم چند فراہم نہ کر سکے۔ غرض یہ کہ پریم چند کے یہاں بھی عورت کی مظلومی اور کس مہتری بدستور قائم رہی۔

”انگارے“ کی اشاعت کے بعد اردو افسانے میں انقلاب کی کئی جہتیں سامنے آئیں۔ رشید جہاں نے عورتوں کے مسئلے پر متعدد افسانے اس کے بعد بھی لکھے۔ ان کے افسانہ ”ساس اور بہو“ میں ہندوستان کے دیہی معاشرے کی ایک جہتی جاگتی ساس کا کردار اپنی تمام صفات کے ساتھ اجاگر ہوا ہے۔ گرچہ ڈاکٹر انوار احمد اسے ”نسبتاً کمزور افسانہ“ قرار دیتے ہیں اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ ”اس تعلق کی تفسیر صرف بہو کی زبانی بیان ہوئی ہے اور وہ بھی ایک طرفہ۔“ (اردو افسانہ ایک صدی کا قصہ۔ ص: ۱۰۱) لیکن واقعہ یہ ہے کہ بہو نے اپنی بہن سے ساس کی جو شکایتیں کی ہیں وہ مبنی بر حقیقت معلوم ہوتی ہیں اور رشید جہاں کے گہرے مشاہدے کا حصہ کہی جاسکتی ہیں۔ بقول ڈاکٹر قمر رئیس:

”رشید جہاں کی کہانیوں کا ایک خاص موضوع متوسط طبقہ کے مسلمانوں کی گھریلو زندگی ہے جس کی نقاشی وہ بڑے اعتماد اور وثوق سے کرتی ہیں۔ اس طبقے کی زندگی کے ہر رخ کو انھوں نے اپنے بچپن سے بہت قریب سے دیکھا۔ اس کا ماحول، رسم و رواج، اس کی نفسیات اور جزئیات، ان کے تخیل کا ایک جاندار حصہ بن چکی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ فنی نقطہ نگاہ سے ان کی بہترین کہانیاں وہی ہیں جن میں وہ اونچی اونچی دیواروں کے حصار میں گھری ہوئی زندگی کے مرقعے پیش کرتی ہیں۔ آصف جہاں کی بہو، بے زبان، اندھے کی لاٹھی، افطاری، اور ساس بہو ایسی کہانیاں ہیں جن میں اس طبقے کی گھٹی گھٹی زندگی، اس کے مشغلوں، محرومیوں، خوشیوں، تقریبوں اور جذباتی نیگیوں کی روداد اسی کی زبان اور محاورے میں بیان کی گئی ہے۔ یہاں متوسط طبقہ کی عورتوں کی مخصوص زبان کے

سہارے ہی رشید جہاں ایک موثر فطری اور حقیقت پسندانہ ماحول پیدا کرنے میں کامیاب ہو سکی ہیں۔ بعض کہانیوں مثلاً آصف جہاں کی بہو، بے زبان اور ساس بہو، میں صرف ایک معمولی واقعہ کے گرد تہذیبی فضا تخلیق کی گئی ہے اس میں افسانہ کا سارا فنی حسن پوشیدہ ہے۔.....“ ۲۷

عورتوں کی حالت پر رشید جہاں افسانہ ”سودا“ (مشمولہ وہ اور دوسرے افسانے، ڈرامے) میں ندی کے کنارے کا ایک منظر بیان کرتی ہیں جہاں پانچ مرد تین عورتوں کا سودا کر کے رات بھر کے لیے انھیں اپنے ساتھ لے آتے ہیں:

”موٹروں کے دروازے کھلے۔ تین برقع پوش عورتیں اُتریں۔“
 ”جانی! یہاں تو برقع اُتار دو، یہاں کون بیٹھا ہے۔“ انھیں پانچ مردوں میں سے ایک نے کہا۔
 ”کیوں پیاری ایک بوسہ دو گی؟“.....

”اے! ہم آئے کا ہے کو ہیں۔ تم لوگ تو ہم دیں گے۔ ایک برقع پوش عورت نے جس کی آواز بالکل بے حس اور مردہ تھی، جواب دیا۔
 تین عورتیں تھیں پانچ مرد، کسی کو تو ٹھیکرنا تھا ہی۔ دو مردان میں سے شاید زیادہ امیر یا زیادہ رتبہ والے تھے کہ دو عورتیں بغیر جیل و حجت کے ان کے سپرد کردی گئیں اور وہ دونوں جوڑے جھاڑیوں میں غائب ہو گئے۔
 اب ایک عورت اور تین مرد رہ گئے۔ اس کے قریب کھڑے ہو کر بحث شروع ہو گئی۔ آگے پیچھے کا مول ہونے لگا۔

”یار پہلے ہم جائیں گے۔ ہم نے پہلے ہی کہہ دیا تھا۔“
 ”ماشاء اللہ کیا کہنے۔ آپ کیوں پہلے جائیں گے؟ یہ خوب رہی کہ آپ تو وہاں مزے کریں اور ہمارا جوش یہیں کھڑے کھڑے ختم ہو جائے۔“
 اور زیادہ بگڑ کر کہنے لگے۔ ”ارے بھئی وہ چوتھی صاحبہ نہیں آئیں کیا ان پر وہیں دستخط ہونے لگے۔“..... ایک عورت اور تین مرد اور تینوں اتنے سخت بے چین اور بے تاب، فیصلہ مشکل تھا۔ ان کی آوازیں جوش حیوانی سے اس طرح کانپ رہی تھیں جس طرح کہ ان کے جسم متحرک تھے۔

۲۷ وہ اور دوسرے افسانے، ڈرامے۔ رشید جہاں، مقدمہ ڈاکٹر قمر رئیس، ص: ۲۷

ایک عورت بالکل خاموش تھی۔ بازار میں جب ایک کُتیا کے پیچھے تین چار کتے پڑتے ہیں اور اسی طرح جوش اور بے تابی دکھاتے ہیں تو کم بخت کتیا بھی اپنے خریداروں کا ہجوم دیکھ کر جان چھپا کر بھاگتی ہے لیکن یہ انسانی عورت جس کو مال داروں اور نیک شریف عورتوں نے کتیا سے بھی نیچا کر دیا تھا ایک ہاتھ سے کارپکڑ کر جھولتی رہی۔

”جانی تم ہی بتاؤ کہ تمہارے ساتھ پہلے کون چلے؟“ وہ زور سے ہنسی۔ ”ارے کوئی آجاؤ، میرے لیے تو تم سب حرامی ایک ہی سے ہو۔“ یہ کہہ کر وہ پل کی طرف بھاگی اور ایک مرد جلدی سے اس کے پیچھے لپکا۔ عورت ذات کی ایسی توہین اور شہری زندگی میں مہذب انسانوں کے یہ کروت ہندوستانی معاشرے ہی کا ایک رنگ ہے جو نئی تہذیب کا مکروہ حصہ ہے۔

رشید جہاں کا افسانہ ”چھدا کی ماں“ بھی ہندوستان کے دیہاتی ماحول اور اس میں عورت کی قابلِ رحم حالت کو اجاگر کرتا ہے۔ چھدا کی ماں کا کردار ایک ایسی ظالم ساس کا ہے جو کم از کم ایک سال میں تین بار اپنے بیٹے چھدا کی شادی کر داتی ہے۔ لیکن کوئی بہو اسے چال چلن، صورتِ شکل اور مزاج کے اعتبار سے پسند ہی نہیں آتی۔ اس نے اپنی ایک دیوی جیسی سکھ فرستہ کی بہو کو ڈائن اور بد چلن بنا کر گھر سے نکال دیا اور چھدا کی پھر دوسری جگہ شادی کر دی۔ اس نئی بہو کا حال اب واحد متکلم کی زبان سے سُنئے:

”ایک دن وہ آئی۔ اس کی آنکھیں لال اور منہ سو جا ہوا تھا۔ چوڑیاں ٹوٹی ہوئی بانہہ پر کئی جگہ خون جما سا تھا۔ میرے پوچھنے پر وہ پھوٹ پھوٹ کر رونے لگی اور بتایا کہ چھدا نے اسے مارا ہے۔ بڑھیا نے کئی دن سے ہر وقت چیخنا شروع کر دیا تھا اور ہر وقت اس کی برائی اپنے لڑکے سے کرنے لگی تھی۔ کبھی پکی پکائی دال میں نمک جھونک دیتی، کبھی روٹیوں پر جھوٹے ہاتھ مل دیتی، کبھی کچھ کام بگاڑ دیتی کبھی کچھ۔ جب لڑکے نے کچھ نہ کہا تو آج اس نے ایک نیا شگوفہ چھوڑا۔ جیسے ہی چھدا گھر میں گھسنے لگا تو بڑھیا نے بہو کو پیٹنا شروع کیا اور کہنے لگی کہ یہ چھناں..... عیدو سے ہنس رہی تھی۔ اس پر چھدا نے بھی نئی بہو کو خوب پیٹا۔“

اس واقعہ کے بعد بہو کے چہرے سے مسکراہٹ ایک دم غائب ہو گئی۔ ساس کو دیکھتے ہی وہ سہم جاتی اور چہرہ فق ہو جاتا۔ بڑھیا روزِ روز نئی باتیں اس چالاکی سے کھڑی کر دیتی کہ چھدا ان پر یقین کر لیتا اور نئی بہو کی خوب مرمت کرتا۔ اور آخر ایک دن چھدا نے اسے فروخت بھی کر دیا۔

ہندوستان کے دیہی معاشرے میں ساس کے ہاتھوں بہو کی یہ حالت زار عام مشاہدے کا حصہ ہے جسے رشید جہاں نے موثر انداز سے پیش کیا ہے۔ اس کا اندازہ آگے کے بیانات سے بھی ہوتا ہے کہ جب افسانے کی واحد متکلم نے اپنی ممانی سے یہ شکایت کی کہ آپ چھدا جیسے آدمیوں کو اپنے یہاں نوکر کیوں رکھتی ہیں؟ تو انھوں نے جواب دیا:

”بیٹی! کس کس کو نکالوں۔ دھوبی ہے وہ کئی بدل چکا ہے۔ مالی ہے اس کی یہی حالت ہے۔ عید و بھی دو کو طلاق دے چکا ہے۔ ان کم بختوں کے یہاں اس بات کو کوئی برا ہی نہیں سمجھتا۔ عورتیں ہی اس ملک میں اتنی سستی مل جائیں تو میں کیا کروں۔“ (وہ اور دوسرے افسانے۔ رشید جہاں، ص: ۶۸)

ڈاکٹر انوار احمد کے بقول:

”چھدا کی ماں ایک کرداری افسانہ ہے جس میں بظاہر عورت کے استحصال اور بے وقعتی کا ذکر موجود ہے۔“ ۳۷

رشید جہاں کا افسانہ ”نئی مصیبتیں“ ہندوستانی معاشرے میں عورتوں کے گھریلو مسائل پر روشنی ڈالتا ہے۔ صغرا ایک بیوہ عورت ہے لیکن اس کی ساس اس کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کرتی۔ جھٹانی عطیہ بھی اسے مستقل لعن طعن کرتی رہتی ہے۔ مختصر یہ کہ رشید جہاں کے مجموعہ ”عورت اور دوسرے افسانے“ کی تقریباً سبھی کہانیاں عورت کی مظلومی اور مرد کے تحکمانہ رویے کے خلاف احتجاج کا انداز لیے ہوئی ہیں۔ عورت، سودا، غریبوں کا بھگوان وغیرہ کہانیاں ہندوستانی عورتوں کی مظلومیت اور ان کے دکھ درد کو نمایاں کرتی ہیں۔ عورتوں کے مسائل کے سلسلے میں ہی رشید جہاں نے افسانہ ”وہ“ میں ایک بوڑھی طوائف کی بھی دردناک کہانی بیان کی ہے۔

حیات اللہ انصاری کا افسانہ ”کمزور پودا“ (مشمولہ بھرے بازار میں ۱۹۴۲ء) میں جاگیردارانہ معاشرت میں عورت کی ناقداری اور اس کی عصمت و عزت کو بازار کی چیز سمجھا گیا ہے۔ یہاں بھی وہی بات دہرائی گئی ہے کہ زمین دار کے مکان میں نوکر رہ کر کسی بھی لڑکی کی آبرو محفوظ نہیں رہ سکتی۔

عصمت کے افسانہ ”گیندا“ میں بقول سید رفیق حسین شادی کے پہلے جنسی گناہ کی بے رنگ اور بدنما تصویر دکھائی دیتی ہے (عصمت چغتائی اور افسانوی تکنیک۔ ڈاکٹر سید رفیق حسین۔ ماہنامہ مکالمات،

دہلی۔ دسمبر ۱۹۹۱ء، ص: ۱۹۷)۔ لیکن دراصل اس افسانے میں عورت کی مظلومیت بھی پوری طرح آشکارا ہوئی ہے۔ سارا الزام، دکھ درد، لعن طعن، ذلت و رسوائی سب گیند اپنی جان پر تنہا برداشت کرتی ہے حالاں کہ اس میں قصور اس کا بھی ہے جس نے اس کا جسمانی استحصال کیا۔

بے جوڑ شادی کے نقائص بھی عصمت کے افسانوں میں بیان ہوئے ہیں۔ اسی طرح عصمت کا افسانہ چوتھی کا جوڑا بھی لڑکیوں کے مسائل پر مبنی ایک ایسی کہانی ہے جو بقول خواجہ احمد عباس: ”ہمارے سماج کا المیہ ہے، نچلے متوسط طبقے کی یہ کہانی ہے جس میں ”چوتھی کا جوڑا“ کو ایک نشانی، ایک سہیل کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ یہ سہیل ہے ان لڑکیوں کا جو اپنی خاندانی غربت کی وجہ سے بن بیاہی رہ جاتی ہیں۔ مگر اتنی فن کارانہ خوب صورتی سے یہ کہانی بیان کی گئی ہے..... کہ آپ کو پتہ بھی نہیں چلتا کہ یہ کتنے بڑے المیہ کو بیان کر رہی ہے۔“ (چوتھی کا جوڑا: ایک تجزیہ۔ خواجہ احمد عباس، مشمولہ: ماہنامہ مکالمات دہلی، دسمبر ۱۹۹۱ء، ص: ۱۴۱-۱۴۲)

اختر حسین رائے پوری کا افسانہ ”مجھے جانے دو“ ایک عورت کی مظلومی کی داستان ہے جو حالات کے جبر سے طوائف بن چکی ہے۔ حاضر راوی ایک دن اس کے کوٹھے کی طرف آنکلتا ہے۔ دوران گفتگو وہ کہتی ہے: ”تم لوگ جانوروں پر رحم کھاتے ہو، ان پر کوئی سختی کرتا ہے تو سزائیں دیتے ہو۔ میں نے سیٹھوں کو دیکھا ہے کہ چیونٹیوں کو شکر اور سائندوں کو پوریاں کھلاتے ہیں۔..... مگر عورت آہ عورت پر اتنا ظلم کیوں کرتے ہو۔“

مگر عورتیں بیویاں بن کر طوائفوں سے مردوں کی بہ نسبت زیادہ نفرت کرتی ہیں۔ انھیں معلوم نہیں کہ ہمارا وجود ان کے حق میں کتنی بڑی نعمت ہے۔ ہم انھیں زنا بالجبر، اغوا اور اعلانیہ عصمت درمی سے بچاتی ہیں۔

اور خدا!..... وہ ہماری کیوں نہیں سنتا۔ اگر اس کی جنت میں حوروں کے لیے جگہ ہے تو دنیا کا ایک کونہ ہمیں کیوں نہیں مل سکتا۔“ (نقوش۔ گولڈن جوبلی نمبر حصہ اول، شمارہ: ۱۴۷، ۲۰۰۵ء، پچاس سالہ انتخاب، ص: ۱۹۸)

بقول انوار احمد: ”..... خاص طور پر ”میرا گھر“ اور ”مجھے جانے دو“ میں عورت کے جسم کی پامالی معاشرے کی روح میں گھاؤ ڈالتی ہے۔ کہیں عورت محبت کے فریب کا بیج بدن میں پالتی ہے اور پھر گھر سے

نکل کر ہرات اسی فریب کو اوڑھ کر جسم کا سودا کرتی ہے۔ کہیں اس کے وارث اور سرپرست اس سے پیشہ کراتے ہیں، کہیں کوئی دین دار اس کے بدن کی جھولی میں نفسانی الائنس ڈالتا ہے اور یوں ”مجھے جانے دو“ کی طوائف وجود میں آتی ہے جو آتشک، سوزاک اور تپ دق میں مبتلا ہو کر بھی آتش انتقام کو دہکانے سے قاصر رہتی ہے۔ رائے پوری ایسے میں ”روپے“ سے نفرت کرتے ہیں کہ یہی عورت کی بے حرمتی کا ذمہ دار ہے، کہیں یہی روپیہ نفسانی تعیش کو اُکساتا ہے، کہیں ضمیر کو سدا ہے تو کہیں پامالی شرف کا معاوضہ بنتا ہے۔ چنانچہ ”میرا گھر“ کا یہ جملہ بے پناہ معنویت کا حامل ہے: ”اس شب کو میں نے خواب دیکھا کہ دنیا عورت ہے، روپیہ مرد ہے اور یہ مرد اس عورت سے زبردستی زنا کر رہا ہے۔“ ۴

راجندر سنگھ بیدی کے افسانہ ”گرہن“ کی ہولی دن بھر روٹی، چوکا برتن کے کام کرتی ہے، دوپہر تک برتنوں کا انبار صاف کرتی ہے، پھر جانوروں کے لیے بنولے، کھٹی اور چونے بھگوتی ہے۔ کام کرتے کرتے اس کے کو لھے درد سے پھٹنے لگتے ہیں۔ سسرال میں کٹوں سے بھی بُرا سلوک اس کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ ساس کے کو سننے سہتی ہے۔ دیور کی مار کھاتی ہے۔ بڑے کاستھ کی ڈانٹ سنتی ہے، شوہر کی بات کا جواب نہیں دیتی ہے تو اسے مار پڑتی ہے اور جواب دیتی ہے تو بھی مار کھاتی ہے۔ ساس کے وقت بے وقت کپڑے دھوتی ہے۔ بالآخر سسرال سے عاجز آ کر چپکے سے میکے بھاگنے کے لیے نکلتی ہے تو راستے میں اس کے گاؤں کا نوجوان کتھورام مل جاتا ہے۔ وہ اس کی مجبوری کا فائدہ اٹھا کر اسے سرائے میں لے جاتا ہے اور پھر اس کا جسمانی استحصال ہوتا ہے۔

اس افسانے سے متعلق شمس الرحمن فاروقی کا یہ تبصرہ بھی قابلِ توجہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”بیدی کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت کی مظلومی کے تجربے کو آفاقی اور کائناتی سطح پر پیش کرتے ہیں۔ ”لاجوتی“ اور ”متھن“ جیسے افسانوں کو پڑھ کر مجھے تو احساس ہوتا ہے کہ بیدی چاہتے ہیں کہ عورت مظلوم ہی رہے کہ اس کی مظلومیت میں انھیں دیویوں کی شان نظر آتی ہے..... بیدی کے افسانے گرہن میں مرکزی کردار ہولی اپنے شوہر اور ساس کے ہاتھوں ذلت اور ظلم سہتی ہے، بچے جنتی ہے اور سب کی خدمت کرتی ہے۔ چاند گرہن کی رات کو وہ اپنے خوش حال مانگے کی یاد سے بے قرار ہو کر سسرال سے

۴ اردو افسانہ ایک صدی کا قصہ۔ ڈاکٹر انوار احمد، ص: ۱۴۳

مانگے کے لیے بھاگ نکلتی ہے۔ اس وقت بھی وہ سات مہینے کی حاملہ ہے۔ اس کے گاؤں کا ایک لڑکا اسے گھر پہنچانے کے بہانے ایک سرائے میں لے جا کر اس کی عصمت لوٹنا چاہتا ہے وہ کسی صورت جان (اور شاید عصمت) بچا کر بھاگ نکلتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ اب دنیا میں اس کا کوئی ٹھکانہ نہیں۔.....

بیدی کے افسانے میں سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ اس بات کی کوئی وثوق انگیز وجہ نہیں بیان کی گئی ہے کہ ہولی اپنے گاؤں کے آدمی کی بات مان کر اسٹیمر سے اتر کر اس کے ساتھ کیوں چلی جاتی ہے۔ اسٹیمر والے ہولی کو پریشان کر رہے تھے کہ وہ بے ٹکٹ تھی۔ جب اس کے گاؤں کا آدمی اسے پہچان کر اس کی مشکل حل کرنے کے لیے آگے آتا ہے تو فطری بات یہ تھی کہ وہ اس کے لیے ٹکٹ خرید دیتا لیکن وہ اسے طعنہ دیتا ہے کہ اس نے شریفوں والا کام نہیں کیا ہے۔ پھر کہنا کہ اسٹیمر سے اتر آؤ۔ رات کی رات سرائے میں آرام کر لو، صبح کو پو پھٹے لے چلوں گا۔ ظاہر ہے کہ ہولی جیسی سادہ لوح عورت کو بھی یہ بات مشکوک و مخدوش لگنی چاہیے تھی لیکن وہ اپنے ہاتھ سے اپنے پاؤں پر کلہاڑی مار کر اس کے ساتھ چل پڑتی ہے۔ اس بات کا کوئی واقعاتی یا نفسیاتی جواز نہیں لیکن شاید بیدی چاہتے ہی ہیں کہ ان کی عورتیں بالکل سادہ لوح، ارادہ اور Initiative سے عاری اور معمولی ذکاوت سے بھی محروم رہیں۔ میرا ہمیشہ یہ خیال رہا ہے کہ بیدی عورتوں کے سچے ہمدرد نہیں۔ وہ انھیں ناقص العقل سمجھتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ وہ ناقص العقل ہی رہیں۔“ ۵۷

بیدی ہی کے افسانہ ”لا جوتی“ میں ہم لا جو کا حشر دیکھ چکے ہیں اور انخوا ہونے کے بعد جب وہ پھر اپنے گھر واپس آ جاتی ہے تو سندر لال نے اپنی نیکی اور رحم دلی کی وجہ سے اسے دیوی بنا لیا۔ لا جو بظاہر تو بس گئی لیکن درحقیقت وہ اُجڑ گئی۔

بلونت سنگھ کا افسانہ ”ایمک“ (مشمولہ تار و پود ۱۹۴۳ء) مشترکہ خاندان میں عورتوں کی زبوں حالی کا افسانہ ہے۔ وارث علوی کے بقول: ”اس میں نچلے متوسط طبقے میں گریستن کی زندگی کے یک آہنگ تواثر کا

۵۷ بلونت سنگھ کے کچھ افسانے۔ شمس الرحمن فاروقی۔ آج کل، ماہنامہ نئی دہلی، بلونت سنگھ نمبر، جنوری ۱۹۹۵ء، ص: ۲۸-۲۹

جزر حقیقت پسندانہ بیان ہے۔ ہندوستانی مشترکہ خاندان کے بے حس لوگوں، چڑچڑے بچوں اور کبھی نہ ختم ہونے والے گھریلو کاموں میں گھری ہوئی اس عورت کی بے رنگ کھوکھلی زندگی کو دیکھ کر عجیب ویرانی اور زبوں حالی کا احساس ہوتا ہے۔ بلونت سنگھ عام زندگی کے چھوٹے چھوٹے واقعات کو ایسے معنی خیز طریقہ پر بیان کرتے ہیں کہ جب ہم افسانہ ختم کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ دیمک جو اندر ہی اندر عورت کی زندگی کو کھا رہی ہے اور کچھ نہیں بلکہ روزمرہ کی زندگی کا وہ معمول ہے جس سے گریستن کو نجات نہیں۔ طریقہ حیات میں معمول سے گاہ بہ گاہ مکتی نہ ہو تو معمول گھٹن کی طرح زندگی کو کھا جاتا ہے۔ عام ہندوستانی زندگی کی بے حس اور خود غرضی گریستن کے جھمیلوں کو جھمیلانہیں بلکہ اس کی ذمہ داریاں سمجھتی ہے۔ اس کا نہایت ہی بلیغ اشارہ اس افسانے میں پنہاں ہے۔“ ۶

بیدی کے بعض افسانوں میں بھی مشترکہ خاندان، دیورانیوں اور جھٹانیوں کی باہمی چیقلش عورتوں کی گھریلو زندگی میں جو مسائل پیدا کرتی ہے انھیں آشکارا کیا گیا ہے۔ عورتوں کے استحصال کی جہاں بہت سی صورتیں ہمارے معاشرے میں دکھائی دیتی ہیں ان میں بے جوڑ شادی کا معاملہ بھی ہے۔ عزیز احمد کا افسانہ ”رقص ناتمام“ (مشمولہ ”رقص ناتمام“ مطبوعہ ۱۹۳۵ء) میں اسی مسئلے کو پیش کیا گیا ہے۔ بلیقیس ایک متمول لیکن قدامت پرست خاندان میں اپنے والدین کے سایہ عاطفت میں پرورش پا کر جوان ہوتی ہے۔ سولہ سال کی عمر میں وہ سینئر کیمبرج کے امتحان میں شریک ہوتی ہے۔ ڈکنس اور اسکاٹ کے ناول پڑھنے کا اسے موقع ملتا ہے۔ کالج کی تعلیم سے فراغت کے بعد لیاقت علی نام کے ایک سانولے لڑکے سے اس کی نسبت طے کر دی جاتی ہے لیکن بلیقیس کا معاملہ یہ تھا کہ اپنی شادی اور شوہر کے متعلق ایک خاص تصور اس کے ذہن میں موجود تھا، اس کے دل کی جو کیفیت تھی اور ذہن میں جو طوفان اُٹھ رہے تھے ان کا ذکر عزیز احمد نے کچھ اس طرح کیا ہے:

”وہ سوچنے لگی کہ وہ اس قدر پریشان کیوں ہے؟ اور پریشانی کی وجہ جس کا وہ اس سے قبل

متعدد بار اپنے ذہن میں تجزیہ کر چکی تھی، از سر نو اس کی سمجھ میں آنے لگی۔ اس کی زندگی کا

خاتمہ ہو رہا ہے۔ اسے زبردستی، بغیر اس کی مرضی کے، بغیر اس کی خواہش کے، اس مکان

سے نکالا جا رہا ہے اور وہ مجبور ہے۔ وہ دوسرے کے اختیار میں ہے۔ وہ اپنے دماغ کی

مالک ہے، اپنے حواس کی مالک ہے، اپنے دل کی مالک ہے مگر خود اپنی مالک نہیں ہے۔

۶ بلونت سنگھ کی افسانہ نگاری کے چند پہلو۔ وارث علوی۔ آج کل، نئی دہلی، بلونت سنگھ نمبر، جنوری ۱۹۹۵ء، ص: ۳۵

اس کے والدین کو اختیار ہے کہ اسے جس کو چاہیں دے ڈالیں۔ وہ انسان نہیں موم کی گڑیا ہے۔ وہ جسم رکھتی ہے، جان رکھتی ہے۔ جسم پر اس کا اختیار نہیں اور اس کی جان اس کے جسم کے اندر قید ہے۔ جن لوگوں کی اس کے جسم پر حکومت ہے، اس کی جان پر بھی حکومت ہے۔

بغاوت؟..... بغاوت کی اس میں صلاحیت ہی بہت کم تھی۔ پھر وہ سوچنے لگی، میری بغاوت میرے والدین کو اس قدر صدمہ پہنچائے گی کہ ان کی جان لے کر رہے گی۔ میں خاندان بھر میں بدنام ہو جاؤں گی اور خاندان شہر بھر میں بدنام ہو جائے گا۔ بالآخر اس کی آزادی، اس کی انفرادیت، اس کے جذبات نے ہتھیار ڈال دیے۔“ اور پھر یہ ہوا کہ اس کی نسوانیت کو ”جائز“ طور پر ذلیل کیا گیا۔“

یہ صرف ایک بلقیس کا المیہ نہیں ہے بلکہ ہندوستانی معاشرے میں شریف گھرانوں کی بہت سی لڑکیاں ہیں جو اس قسم کے ایسے سے دوچار ہوتی رہتی ہیں۔

عزیز احمد کے افسانہ ”زون“ میں نانائی کی بیوی پر اس کے ایک پرانے عاشق نے تیزاب پھینک دیا تھا اور تیزاب سے جھلسی ہوئی اسی عورت کی بیٹی ”زون“ متواتر سکندر جو کے استحصال کا شکار ہوتی رہی۔

اوپندر ناتھ اشک کے افسانے ”کوئیل“، ”نفس“، ”چٹان“ اور ”چیتن کی ماں“ عورتوں کی بے بسی اور ان کے مختلف مسائل کو نمایاں کرتے ہیں۔ لڑکیوں کی شادی کا مسئلہ بھی ہندوستانی معاشرے میں خاصا سنگین مسئلہ رہا ہے۔ طبقاتی فرق کی وجہ سے غریب خاندان کی لڑکیوں کو اچھا رشتہ نہیں ملتا۔ غریب والدین کے لیے جہیز کا مطالبہ اور لڑکے والوں کی طرح طرح کی فرمائشیں پوری کرنا آسان نہیں ہوتا۔

کرشن چندر کے افسانہ ”شہزادہ“ کی سُدھا ایک معمولی سی لڑکی تھی۔ سانولی رنگت، صاف ستھرے ہاتھ پاؤں، مزاج کی ٹھنڈی مگر گھریلو۔ کھانا پکانے میں ہوشیار، سینے پرونے میں طاق۔ پڑھنے لکھنے کی شوقین۔ اس کے والد جیون رام ایک وائچ مرچنٹ کے یہاں چاندنی چوک کی دکان پر سیلز مین تھے۔ ان کی اتنی اوقات نہ تھی کہ بیٹی کو کالج کی تعلیم دلا سکیں لیکن محض اس خیال سے کالج میں اس کا داخلہ کرا دیا کہ شاید اس طریقہ سے ان کی بیٹی کو کوئی اچھا خاوند مل جائے۔ ان کے دل میں اکثر خیال آتا کہ ممکن ہے کالج کا کوئی اچھا لڑکا ہی اس پر عاشق ہو جائے۔ لیکن مسئلہ حل ہوتا ہوا دکھائی نہیں دیتا۔

اسی طرح بیدی کے افسانہ ”چچک کے داغ“ (مشمولہ گرہن) میں لڑکی تو اپنے بد صورت شوہر کو قبول کرنے پر راضی ہو جاتی ہے لیکن اس کا شوہر پہلی ہی رات میں اسے ٹھکرا دیتا ہے کہ لڑکی کے چہرے پر چچک کے داغ ہیں۔ اس لحاظ سے ہندوستانی معاشرے میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ لڑکا خواہ کتنا ہی بد شکل کیوں نہ ہو لیکن اسے خوب صورت لڑکی چاہیے۔

عورتوں کے مسائل کے سلسلے میں طوائفوں کے مسائل پر بھی ایک سرسری نگاہ مناسب معلوم ہوتی ہے۔ اپنے ایک مضمون ”عصمت فروشی“ میں سعادت حسن منٹو نے لکھا ہے:

”عصمت فروشی کوئی خلاف عقل یا خلاف قانون چیز نہیں ہے۔ یہ ایک پیشہ ہے جس کو اختیار کرنے والی عورتیں چند سماجی ضروریات پوری کرتی ہیں۔ جس شے کے گاہک موجود ہوں اور وہ مارکیٹ میں نظر آئے تو ہمیں تعجب نہ کرنا چاہیے۔ اگر ہمیں ہر شہر میں ایسی عورتیں نظر آتی ہیں جو اس جسمانی تجارت سے اپنا پیٹ پالتی ہیں تو ہمیں ان کے ذریعہ معاش پر کوئی اعتراض نہ ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ ہر شہر میں ان کے گاہک موجود ہیں۔

عصمت فروشی کو گناہ کبیرہ یقین کیا جاتا ہے۔ ممکن ہے یہ بہت بڑا گناہ ہو مگر ہمیں مذہبی نقطہ نظر سے اس کو جانچنا نہیں چاہیے..... حضرات! یہ جسم فروشی ضروری ہے۔ آپ شہر میں خوب صورت اور نفیس گاڑیاں دیکھتے ہیں۔ یہ خوب صورت اور نفیس گاڑیاں کوڑا کرکٹ اٹھانے کے کام نہیں آسکتیں۔ گندگی اور غلاظت اٹھا کر باہر پھینکنے کے لیے اور گاڑیاں موجود ہیں جنہیں آپ کم دیکھتے ہیں اور اگر دیکھتے ہیں تو فوراً اپنی ناک پر رومال رکھ لیتے ہیں۔ ان گاڑیوں کا وجود ضروری ہے اور ان عورتوں کا وجود بھی ضروری ہے جو آپ کی غلاظت اٹھاتی ہیں۔ اگر یہ عورتیں نہ ہوتیں تو ہمارے سب گلی کو چپے مردوں کی غلیظ حرکات سے بھرے ہوتے۔“ ۷۷

منٹو نے معاشرے میں طوائف کے وجود اور اس کے جواز کے سلسلے میں کچھ اپنے مخصوص دلائل پیش کیے ہیں لیکن طوائفوں کی زندگی کا جو الم ناک پہلو ہے اس سے بھی صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ ڈاکٹر قمر رئیس لکھتے ہیں:

۷۷ منٹو کے مضامین مشمولہ کلیات ۲۱۰۔ سعادت حسن منٹو۔ علم و عرفان پبلشرز، اردو بازار لاہور، جون ۲۰۰۵ء، ص ۵۹۵-۵۹۸

”اردو میں مرزا رسوا کی امراؤ جان ادا سے قاضی عبدالغفار کی لیلیٰ کے خطوط تک بارہا طوائف کی زندگی کو موضوع بنایا گیا ہے۔ اس طرح کے ناولوں اور کہانیوں میں طوائف کے عہد شباب یا عہد نشاط کے تجربات کو بڑی تفصیل اور محاکاتی حسن کے ساتھ پیش کیا جاتا رہا ہے لیکن طوائف کی زندگی کا اصل المیہ تو اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ حسن و شباب کی دولت سے محروم ہو جاتی ہے اور جنس بازار نہیں رہتی۔ گاہک اسے دھتکار دیتے ہیں۔ وہ در بہ در بھیک مانگتی ہے۔ امراض خبیثہ کے زہر سے اس کے اعضائے جسم سڑ گل کر گرنے لگتے ہیں۔ لوگ اس کے سایے سے بھاگتے ہیں۔ رشید جہاں نے طوائف کو اسی بھیانک روپ میں دیکھا ہے۔ اس کی روح کی اذیتوں کو سمجھا ہے۔ ان کے افسانہ ”وہ“ کی فاحشہ عورت نے اردو افسانہ میں طوائف کی زندگی اور ہیروئن کا ایک بالکل نیا امیج پیش کیا ہے جو ہر طرح کی رنگینی، خیال پرستی اور مبالغہ آرائی سے پاک ہے۔“ ۸

منٹو کو بھی ان تلخ حقائق کا احساس ہے۔ غالباً اسی لیے ان کے افسانوں کی بعض طوائفیں جسمانی طور پر بازاری ہیں لیکن گھر بلو زندگی کا خواب بھی دیکھتی ہیں۔ ”کالی شلوار“ کی سلطانہ اور ”ہتک“ کی سوگندھی کی بھی یہی آرزو رہی ہے۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش اسی لیے لکھتے ہیں:

”منٹو کے افسانوں کا محور طوائف ہے۔ دراصل طوائف میں چھپی گرہستن عورت اور اس کی مامتا کے جذبے کو ابھارنے کے علاوہ منٹو نے بقول غلام حسین اظہر: ”ایک اہم نفسیاتی حقیقت یہ پیش کی ہے کہ عورت کی بھرپور مامتا جب بچوں کو پانے سے محروم رہتی ہے تو وہ اپنی تسکین کے لیے کئی اور ذرائع اختیار کر لیتی ہے۔ عورت کا ہر جائی پن بھی بعض اوقات مامتا کے جذبے کی تشنگی کا نتیجہ ہوتا ہے۔“ (غلام حسین اظہر۔ اردو افسانہ کا نفسیاتی دبستان۔ اوراق، افسانہ نمبر، دسمبر جنوری ۷۰-۱۹۶۹ء، چوک اردو بازار لاہور، ص: ۵۷) تاہم منٹو نے بیجانی جذبات کی پیش کش بھی کی ہے۔ اس سلسلے میں ”دھواں“، ”بلاؤز“، ”ٹھنڈا گوشت“، ”کھول دو“، ”موڈیل“، ”کالی شلوار“، ”سوگندھی“ کو بطور نمونہ پیش کیا جاسکتا ہے۔“ ۹

۸ وہ اور دوسرے افسانے ڈرامے۔ رشید جہاں۔ مقدمہ ڈاکٹر قمر رئیس، ص: ۲۶-۲۷

۹ جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش، ص: ۱۹۹-۲۰۰

طوائفوں کی زندگی پر افسانے لکھنے کے سلسلے میں منٹو کو بدننامی کا داغ بھی جھیلنا پڑا لیکن انھوں نے اپنے جن افسانوں میں طوائفوں کی زندگی کے المیے کو پیش کیا ہے ان میں ”سوکینڈل پاور کا بلب“، ”شاردا“، ”شانتی“، ”محمودہ“، ”بسم اللہ“، ”دس روپے“ وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔

علی عباس حسینی کے افسانوں میں بھی عورتوں کے مسائل کی متعدد صورتیں دکھائی دیتی ہیں۔ ہندوستانی رسم و رواج کی پابندیوں میں جکڑی ہوئی عورت کی بے بسی اور مظلومی کو انھوں نے اپنے افسانوں میں جگہ دی ہے۔ بیوی، انسپکٹر کی عید، باسی پھول اسی طرح کے افسانے ہیں۔ بیوہ عورتوں کی زندگی کا نقشہ بھی انھوں نے کھینچا ہے۔ ”ہمارے ملک میں بیوہ کے معنی بعض موقعوں پر بالکل اچھوت کے ہیں۔“ (باسی پھول)۔ باسی پھول میں انھوں نے بیوہ عورتوں کی دوبارہ شادی کی حمایت کی ہے۔ طوائف کے دکھ درد کو بھی انھوں نے ”نئی ہمسائی“ (مشمولہ باسی پھول) میں بازاری عورت کی زبان میں یوں بیان کیا ہے: ”میں بیسوا کے گھر میں پیدا ہوئی، بیسوا ہی بن کر رہ سکتی ہوں، شریف نہیں بن سکتی۔ خدا بھی توبہ قبول کر سکتا ہے مگر انسان نہیں بخش سکتا۔“

حسینی عورتوں کے مسائل سے گہری ہمدردی رکھتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر تہمینہ اختر: ”..... عورت کا تصور حسینی کے یہاں بہت بلند ہے۔ ماں، بہن، بیٹی اور بیوی کسی بھی روپ میں آئے اکثر قربانی و ایثار کی بیٹی، وفا کی دیوی بن کر آتی ہے۔ جو خاں دار کو گلزار بنا سکتی ہے، جو صحرا میں گلاب کھلا سکتی ہے، جو بھٹکوں کو راستہ دکھاتی ہے۔“ ”نور و ناز“ اور بیوی میں اس کا روپ نکھر کر سامنے آتا ہے۔ بے باک ہر جائی اور بے وفا عورت بھی ان کی کہانیوں میں آتی ہے مگر فن کار اسے نا انصافی کا شکار ہونے سے بچا لیتا ہے۔ یا تبوں اور اس قسم کی چند اور کہانیوں میں انھوں نے عام روش سے ہٹ کر عورت کا ایک روپ دکھایا ہے جو محبوب کی خاطر ہر بدننامی کو برداشت کر لیتی ہے۔ جو آوارہ ہوتے ہوئے بھی محبت کا شدید جذبہ اپنے دل میں رکھتی ہے۔ اسی طرح طوائف کی کہانی بھی حسینی صاحب نے بڑے پُر اثر انداز میں لکھی ہے۔ ”نئی ہمسائی“ میں انھوں نے ایک طوائف زادی کی ایثار و خدمت اور کٹر ملازمت پر خشک، تعلیم یافتہ شریف زادہ کی تنگ دلی اور تعصب کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے۔“ ۸۰

ستیا رتھی کا افسانہ ”شبنا“ (مشمولہ نئے دیوتا۔ ۱۹۴۳ء) اس طوائف کی زندگی کے ایسے کو پیش کرتا ہے جو شباب کے ڈھل جانے پر کس میرسی اور مصائب کا شکار ہو جاتی ہے۔
مرد عورت کی فطری جبلت بھی بعض اوقات معاشرتی زندگی میں عجیب و غریب مسائل پیدا کر دیتی ہے۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش کا خیال ہے کہ:

”عصمت چغتائی نے سن بلوغت (Teen age) کے جنسی جذبے کے خروش اور مسلم معاشرے کی لڑکیوں کی جنسی گھٹن کو آشکارا کرنے کی کوشش کی اور یوں اس کچی عمر کی نفسیاتی الجھنوں کو سمجھنے سمجھانے کی ضرورت پر زور دیا۔ ”گیندا“، ”لحاف“، ”تل“، ”بھول بھلیاں“، ”پردے کے پیچھے“، ”چھری“، ”خدمت گار“، ”اُف یہ بچے“، ”چوتھی کا جوڑا“ جیسے افسانوں میں انھوں نے جنسی کج رویوں، نفسیاتی الجھنوں اور سماجی پہلوؤں کو فن کارانہ انداز میں نمایاں کیا ہے۔“^{۵۱}

اسی طرح ممتاز مفتی کے افسانوں پر تبصرہ کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ:

”ممتاز مفتی نے سفید پوش درمیانی طبقے سے تعلق رکھنے والی لڑکیوں کی نفسیات کا مطالعہ پیش کیا ہے۔ یہ لڑکیاں بظاہر گھر کی چار دیواری میں نارمل زندگی بسر کرتی محسوس ہوتی ہیں لیکن ان کے تہاں خانہ دل میں خواہشوں، تمنائوں اور نا آسودگیوں کا ایک محشر پیا رہتا ہے۔ ممتاز مفتی نے ان کی لاشعوری کیفیات کا نفسی تجزیہ اپنے افسانوں میں کیا ہے۔ ”آپا“، ”گورا“، ”بابی“، ”جھکی جھکی آنکھیں“، ”چپ“، ”اُن کہی“، ”جوار بھانا“، ”سمج و اسمارا“، ”بیگم اور میاں“، ”بد معاش“، ”چڑ“، ”ماتھے کا تل“ میں ہمیں جنسی جذبے کا کوڑیالہ سانپ بل کھاتا ہوا نظر آتا ہے۔“^{۵۲}

بظاہر تو ان افسانوں کی تہہ میں جنسی پہلو چھپا ہوا معلوم ہوتا ہے لیکن ان افسانوں کو بھی بہر حال دیگر مسائل سے بھی جوڑ کر دیکھنا چاہیے۔

۵۱ جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ص ۲۰۰-۲۰۱

۵۲ محولہ بالا۔ ص ۲۰۱

عورتوں کے مسائل میں ہندوستانی معاشرے کی ان شوہر پرست عورتوں کا ذکر بھی کچھ غیر ضروری نہیں ہے جو اپنے شوہروں کی ستائی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اشک نے اس موضوع پر کئی افسانے لکھے ہیں۔ بقول ڈاکٹر جعفر رضا:

”اشک کا دوسرا پسندیدہ موضوع مظلوم، بے کس، قدامت پسند، پتی ورتا ہندو عورت سے متعلق ہے جو کبھی اپنے مجازی خدا اور کبھی اپنے ہی جگر پاروں کے ہاتھوں دکھ اٹھاتی ہے۔ ستونتی، ماں اور چیتن کی ماں میں اشک نے ایسی ہی ایک عورت کے کردار کے مختلف زاویوں کو نمایاں کیا ہے۔ ان کہانیوں میں شوہر کا کردار بھی ایک ہی مرد کی داستان حیات ہے۔“^{۸۳}

ان معروضات کی روشنی میں اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اردو کے افسانہ نگاروں نے ہر طبقے کی عورتوں کی زندگی کے گونا گوں مسائل کو اپنے افسانوں میں فنی خوب صورتی کے ساتھ موثر انداز میں پیش کیا ہے۔



^{۸۳} اوپندر ناتھ اشک - شخصیت اور فن - مرتبہ کوشلیا اشک، بھارگو آفسیٹ پریس، الہ آباد ۱۹۹۷ء، ص: ۲۸۸

باب پنجم
حاصل مطالعہ

حاصل مطالعہ

گذشتہ ابواب کی روشنی میں یہ اندازہ لگانا کچھ مشکل نہ ہوگا کہ اردو افسانہ اپنے ابتدائی دور سے ہی معاشرتی زندگی اور ہندوستانی ماحول کا ترجمان رہا ہے۔ ترقی پسند تحریک (۱۹۳۶ء) سے قبل جو افسانہ نگار نمایاں طور پر سامنے آئے انھوں نے عصری زندگی کے تمام موضوعات اور مسائل کو اپنی کہانیوں میں فنی خوبیوں کے ساتھ سمیٹ لینے کی کوشش کی۔ وطن دوستی، حریت پسندی، معاشرتی اصلاح، دیہاتی زندگی کے مسائل، مثالیت پسندی اور سماجی حقیقت نگاری کے گہرے نقوش پریم چند اور ان کے ہم خیال افسانہ نگاروں کے یہاں دکھائی دیتے ہیں۔ پریم چند نے ”سوزِ وطن“، ”پریم پکھیسی“ اور ”پریم بیتیسی“ کے افسانوں کے ذریعہ ماضی کی عظمت کا نقش ہندوستانیوں کے دلوں میں جمانے کی کوشش کی۔ رومانی افسانہ نگاروں کے یہاں بھی اگرچہ تخیل کی پرواز اور بیرونی فضا و ماحول کا اثر زیادہ ہے لیکن ہندوستانی ماحول اور یہاں کے پس منظر سے انھوں نے بھی کسی حد تک موضوع اور فن دونوں لحاظ سے اپنا رشتہ برقرار رکھا۔ ”انگارے“ کے مصنفین کی کہانیاں بھی اگرچہ ہندوستانی تہذیب، رسم و رواج اور معاشرتی اقدار کے خلاف برہمی، بیزاری اور باغیانہ تیور کا پتہ دیتی ہیں لیکن ان کہانیوں کی بھی جیسی اور جو کچھ معنویت ہے وہ اسی عہد کے تناظر میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ تو ضرور ہوا کہ روشن خیالی اور مغربی تعلیم و تہذیب کے اثر سے ہندوستانی ادیبوں کے قلم سے کچھ ایسے افسانے وجود میں آئے جن میں ہندوستانی عناصر کا فقدان نظر آتا ہے تاہم اس نوع کے افسانوں کو بھی ہندوستانی معاشرہ کے اثر سے یارِ دُعا سے یکسر بے نیاز نہیں سمجھنا چاہیے جیسا کہ محمد حسن عسکری نے اس سلسلے میں اپنے کچھ منفی قسم کے رویے کا اظہار کیا ہے۔ اپنے افسانوی مجموعہ ”جزیرے“ (۱۹۴۳ء) کے اختتامیہ میں انھوں نے لکھا ہے:

”مجھے خود پتہ نہیں کہ یہ خالص ہندوستانی عنصر ہے کیا چیز؟ لیکن میں اس کا وجود تسلیم کرتا

ہوں اور اس کا احترام کرتا ہوں۔ میرے افسانوں میں یہ احترام اس شکل میں ظاہر

ہوا ہے کہ میرے کرداروں کے نام عیسائی ہیں۔ میں اپنے کرداروں کے ہندو یا مسلمان

نام بھی رکھ سکتا تھا مگر پچھتر فی صد مغربی شعور کو سو فی صد ہندوستانی نام دینا ہندوستانی روایتی شعور کی ہتک تھی۔ میں نے عیسائی کردار محض اس وجہ سے چنے ہیں کہ میں ہندوستانی فطرت اور مزاج کی ذمہ داری لینے کو تیار نہیں ہوں۔ وہ ایک ایسا بھاری پتھر ہے جسے میں نے چوم کر چھوڑ دیا ہے۔“^۱

عسکری صاحب کے ان خیالات کو ان کے مخصوص نقطہ نظر اور اس عہد کے سیاسی تناظر میں دیکھنا چاہیے، جس کے بارے میں اشارتاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس زمانے میں پاکستان کے تصور سے سرشار تھے اور اس تخیل نے انہیں تقسیم ملک کے بعد اسلامی ادب اور پاکستانی ادب کی اصطلاحوں کی روشنی میں اردو کے ادبی سرمایے کو دیکھنے کی شعوری کوشش پر مائل کیا۔ اپنے مطلب کی چیزوں کو قبول کرنے اور خلاف مطلب ادبی سرمایے کو نظر انداز کر دینے کا رجحان بعد میں بھی کچھ اور ادیبوں اور نقادوں پر حاوی رہا۔ ۱۹۳۸ء میں بمبئی سے پاکستان ہجرت کرنے کے بعد منٹو نے بھی اس صورت حال کی عکاسی کچھ اس طرح کی ہے:

”.....طبیعت میں اکساہٹ پیدا ہوئی کہ لکھوں لیکن جب لکھنے بیٹھا تو دماغ کو منتشر پایا۔ کوشش کے باوجود ہندوستان کو پاکستان سے علاحدہ نہ کر سکا۔ بار بار دماغ میں یہ الجھن پیدا کرنے والا سوال گونجتا۔ کیا پاکستان کا ادب علاحدہ ہوگا؟ اگر ہوگا تو کیسے ہوگا؟ وہ سب کچھ جو سالم ہندوستان میں لکھا گیا تھا اس کا مالک کون ہے؟ کیا اس کو بھی تقسیم کیا جائے گا؟ کیا ہندوستانیوں اور پاکستانیوں کے بنیادی مسائل ایک جیسے نہیں؟..... کیا ہماری اسٹیٹ مذہبی اسٹیٹ ہے؟ اسٹیٹ کے تو ہم ہر حالت میں وفادار رہیں گے مگر کیا ہمیں حکومت پر نکتہ چینی کی اجازت ہوگی؟ آزاد ہو کر کیا یہاں کے حالات فرنگی عہد حکومت کے حالات سے مختلف ہوں گے؟“^۲

بہر حال، یہ سخن گسترانہ بات تو مقطع میں آپڑی تھی، ہمارا اصل مقصد تو اردو افسانے میں ہندوستانی معاشرے کی ترجمانی اور ان عناصر کی جستجو ہے۔ پروفیسر قمر رئیس نے اس سلسلے میں اردو کے انسانی ادب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

۱۔ عسکری نامہ: مضامین اور افسانے۔ محمد حسن عسکری، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۸ء، ص: ۱۷۳

۲۔ ٹھنڈا گوشت۔ سعادت حسن منٹو (دیباچہ بعنوان: ”رحمت مہر درخشاں“)، ساتی بک ڈپو، اردو بازار، دہلی، ب ت، ص: ۱۰-۱۱

”.....گزشتہ ستر اسی سال کی مدت میں ہندوستان کے سماجی اور تہذیبی زندگی میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں اور ان کے پیچھے جو مختلف اور متضاد قسم کے حالات اور عوامل کارفرما رہے ہیں، ان کا روشن، موثر اور واضح تراظہار افسانہ ہی میں نظر آتا ہے۔ شاید اردو افسانہ کے نوبہ نو موضوعات اور فکری و فنی رجحانات کے تنوع کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہو کہ وہ اپنے عہد کی زندگی، تبدیلیوں، تحریکوں اور سماجی حقیقتوں سے زیادہ قریب رہا ہے۔“^{۳۱}

قمر رئیس نے اس تبصرے میں جن نکات کی طرف اشارہ کیا ہے وہ حقیقت اور واقعیت سے اتنا قریب ہیں کہ اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش ہے نہ اس کی تردید کے سلسلے میں کوئی دلیل پیش کی جاسکتی ہے۔

ہندوستان کی تہذیبی، سیاسی، معاشرتی اور معاشی زندگی، تاریخی و جغرافیائی حالات اور گونا گوں کیفیات کا عہد بہ عہد مطالعہ و مشاہدہ اردو افسانے کی روشنی میں کیا جاسکتا ہے۔ عزیز فاطمہ کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ:

”افسانہ کا مزاج شروع سے ہی ایسا تھا کہ گرد و پیش کی زندگی کا ترجمان اور مصوّر بنا۔ چنانچہ پریم چند کے دوسرے دور کے افسانے ملک کے معاشی اور سیاسی حالات کا آئینہ بن کر سامنے آئے۔ ان کے افسانوں میں معاشرتی پس منظر کے ساتھ ملکی سیاست کا رنگ اتنا گہرا ہے کہ ان کے اس دور کے افسانوں کو ایک حد تک سیاسی افسانے کہا جاسکتا ہے۔ پریم چند کے علاوہ اعظم کرپوری اور بہت سے دوسرے افسانہ نگاروں کے یہاں بھی اس سیاسی فضا کی جھلک ملتی ہے۔“^{۳۲}

اردو کے پہلے افسانہ نگار راشد الخیری کی کہانیوں کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے دہلی کی تہذیبی و معاشرتی زندگی اور مسلمان خاندانوں کی گرتی ہوئی حالت کا نقشہ اس انداز سے کھینچا ہے کہ اس کی تمام کیفیات نظروں کے سامنے پھر جاتی ہیں۔ گھریلو زندگی کے معاملات، عورتوں کی نفسیات اور مشترک خاندانوں کی روزمرہ زندگی کے مسائل بھی پوری طرح سامنے آ جاتے ہیں۔

یلدرم نے اپنے رومانی افسانوں میں بھی ہندوستانی معاشرے کے تہذیبی نقوش روشن کرنے کی کوشش کی۔ طنزیہ اسلوب کے سہارے حریت پسندی کے ساتھ ساتھ ان اخلاقی اقدار کی تلقین کی جو ہندوستانی

۳۱۔ اردو میں بیسویں صدی افسانوی ادب۔ پروفیسر قمر رئیس، کتابی دنیا، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص: ۳۱

۳۲۔ اردو افسانہ دوسری جنگ عظیم سے آزادی ہند تک۔ عزیز فاطمہ، نصرت پبلشرز، لکھنؤ، جنوری ۱۹۸۰ء، ص: ۱۸

معاشرے کا جو ہر سمجھی جاتی رہی ہیں۔ افسانہ ”غربت و وطن“ میں دیگر باتوں کے علاوہ معاشرتی زندگی کے آداب کی جانب بھی واضح اشارے موجود ہیں۔ گھریلو زندگی میں عورت کے رول کو واضح کر کے خاندان اور معاشرے کی تعمیر کے سلسلے میں اس کی اہمیت اُجاگر کی۔

سلطان حیدر جوش نے اپنے رومانی افسانوں میں بھی جا بجا اصلاحی رنگ بھرنے کے ساتھ مشرقی اقدار اور ہندوستانی تہذیب و معاشرت کی معنویت پر اصرار کیا۔

پریم چند کے سلسلے میں پہلے ہی عرض کیا جا چکا ہے کہ انھوں نے وطن دوستی، حریت پسندی، معاشرتی اصلاح اور دیہات کے مظلوم طبقوں کی زندگی کو اس انداز سے پیش کیا کہ ہندوستان کا دیہی معاشرہ اپنی تمدنی زندگی کے تمام رنگوں کے ساتھ نگاہوں میں سما گیا۔ اپنے عہد کے کسی بھی مسئلے اور معاشرتی زندگی کے کسی بھی پہلو کو پریم چند نے اپنے افسانوں میں نظر انداز نہیں کیا۔

نیاز فتح پوری کے افسانوں پر اگرچہ رومانی فضا اور ماحول کا گہرا اثر دکھائی دیتا ہے لیکن انھوں نے ہندوستان کے قدرتی مناظر کی جو تصویریں پیش کی ہیں ان کا کوئی جواب نہیں ہے، اسی طرح انھوں نے عقلیت پسندی کو بھی عام کرنے کی کوشش کی۔ بدری ناتھ سدراشن بھی ہندوستانی معاشرے کی ترجمانی سے بے نیاز نہیں رہے۔ شہری اور دیہاتی دونوں ماحول اور ہر طبقے کی زندگی کو انھوں نے اپنا موضوع بنایا۔ اعظم کرپوری نے بھی ہندوستان کے دیہی معاشرے کی بھرپور ترجمانی کی۔ عورتوں کے مسائل، کسانوں کی زندگی، طبقاتی کش مکش اور اس عہد کی تمام معاشرتی صورت حال ان کے افسانوں کا موضوع بنی۔ یوپی کے دیہات اور وہاں کی تہذیبی زندگی کے گہرے نقوش علی عباس حسینی کے افسانوں میں دکھائی دیتے ہیں۔

مجنوں گورکھپوری نے معاشرتی اقدار کے جبر اور اخلاقی و تہذیبی روایتوں کی پاسداری کے نتیجے میں فرد کی نا آسودگی اور جذباتی زندگی کی بعض محرومیوں کو موثر انداز سے پیش کیا۔ ان کے افسانوں میں حزن و ملال، یاس انگیزی اور نامرادیوں کی جو تکلیف دہ صورت حال بیان ہوئی ہے اسے بھی ہندوستانی معاشرے کی روایتی قدروں کے پس منظر میں ہی دیکھنا چاہیے۔

”انگارے“ (دسمبر ۱۹۳۲ء) کی اشاعت ان ہی معاشرتی قوانین، بندھے ٹکے اخلاقی ضابطوں اور کھوکھلی مذہبیت اور ریاکاری کے خلاف رد عمل کے طور پر ہوئی۔ ڈاکٹر خالد علوی کے بقول انگارے کی

اشاعت فرسودہ روایات اور رسمی قیود سے بغاوت کا مہذب اظہار اور ایک نئے عہد نامے کا اعلان تھی۔ شہیہ مجموعہ اشاعت کے تین ماہ بعد ہی ضبط کر لیا گیا۔ لیکن یہ اعتراف کرنا پڑے گا کہ اردو کے افسانوی رجحان اور ہندوستانی معاشرے پر اس مجموعے کا زبردست اثر پڑا۔ ڈاکٹر قمر رئیس نے اس مجموعے کو اردو افسانوی ادب میں ذہنی بغاوت اور جرأت آزمائشی تخلیقی تجربات کی دستاویز قرار دیا۔ اس مجموعے کی کہانیوں میں ہندوستانی معاشرے کی بھیانک تصویریں ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں ترقی پسند تحریک کے اثر سے اردو افسانے میں موضوع اور فن کے لحاظ سے نئی وسعتوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ عزیز فاطمہ کے بقول:

”ترقی پسند ادب کی تحریک سے وابستہ افسانہ نگاروں نے..... ایسے افسانے بھی تخلیق کیے جن کی حیثیت بلاشبہ سنگ میل کی ہے جو آسانی سے مغرب کے افسانوں کے ساتھ ہمسری کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ کرشن چندر کا افسانہ ”ڈیڑھ فرلانگ لمبی سڑک“، منٹو کا ”نیا قانون“ اور ”ہتک“، حیات اللہ انصاری کا ”آخری کوشش“، راجندر سنگھ بیدی کا ”گرم کوٹ“ اور احمد علی کا ”ہماری گلی“ ایسے ہی افسانے ہیں جن میں ان کے تخلیق کاروں نے اس زندگی کو اپنا موضوع بنایا جس میں معیشت، مذہب اور سماج ایک دوسرے سے ایسے الجھ گئے ہیں کہ جنہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے انداز میں بین الاقوامیت ہے۔ ان افسانہ نگاروں نے زندگی کے ان ہی پہلوؤں کو اپنا موضوع بنایا جن سے ان کا قریبی تعلق ہے اور جو اس کے ہر زاویہ سے پوری طرح واقف ہیں۔ مثلاً احمد علی دہلی کی گلیوں میں بسنے والے کارخانہ داروں کے ہمراز ہیں۔ منٹو پنجاب کے دیہاتوں اور دہلی کی گلیوں سے دور بمبئی پہنچتے ہیں تو وہاں کی زندگی کے ہر نقش کو اس انداز سے سمجھتے ہیں کہ ان کے افسانے پڑھنے والا بمبئی کی مختلف آبادیوں میں خود کو گھومتا محسوس کرتا ہے۔ احمد ندیم قاسمی کا موضوع پنجاب کے دیہات ہیں جہاں وہ پلے بڑھے ہیں لیکن معاشی و سیاسی تحریکات سے وابستہ رہنے کی وجہ سے دیہاتوں کی زندگی پر ان کا اثر بھی دیکھتے ہیں۔ حیات اللہ انصاری لکھنؤ کے قرب و جوار کی زندگی کے راز داں ہیں، اس لیے یہاں کی معاشرت سے متعلق جو بھی لکھتے ہیں خوب لکھتے ہیں۔

۵۔ انگارے۔ مرتبہ خالد علوی، عقیف آفسیٹ پرنٹرس، دہلی ۲۰۰۵ء، ص: ۱۱

عصمت چغتائی علی گڑھ کے متوسط طبقے کے مسلمانوں کے گھرانوں، جس میں خصوصاً عورتوں کی الجھنوں کو اس انداز سے پیش کرتی ہیں گویا اب کوئی بات چھپی نہیں رہ گئی ہے۔ راجندر سنگھ بیدی نے متوسط طبقے کی مجبور شخصیتوں، خصوصاً پیشہ ور طبقے جیسے کلرک، اسکول ماسٹر وغیرہ کو اپنے افسانوں میں اس حقیقی انداز کے ساتھ جگہ دی کہ کوئی کردار مصنوعی نہیں لگتا۔ کرشن چندر نے پہلے کشمیر کے نظارے، اس انداز سے دکھائے کہ ان کے افسانے کے ایک ایک لفظ میں پھولوں کی خوشبو بھر گئی۔ پھر بمبئی کے کوچے، بازاروں، ہوٹلوں اور امیروں کی کوٹھیوں کی سیر کرانی شروع کی تو اس طرح کہ قاری ان کے پیچھے پیچھے ان ساری جگہوں پر گھومتا پھرتا ہے۔“ ۶

ترقی پسند تحریک کا آغاز ایسے دور میں ہوا جب ہندوستانی معاشرے میں بیداری، سیاسی شعور اور عقلیت پسندی کا رجحان پروان چڑھ رہا تھا۔ ایسی صورت میں ہندوستانی معاشرے کے تمام اہم پہلوؤں اور یہاں کے عوام کی زندگی کے سارے زخموں کو کریدنے اور ان پر مرہم رکھنے کی ضرورت افسانہ نگاروں نے بھی محسوس کی۔ علی عباس حسینی، حیات اللہ انصاری، کرشن چندر، سعادت حسن منٹو، راجندر سنگھ بیدی، عصمت چغتائی، اوپندر ناتھ اشک، خواجہ احمد عباس، اختر انصاری، احمد ندیم قاسمی، اختر اورینوی، دیوند رستیا رتھی، بلونت سنگھ وغیرہ نے اسی زمانے میں نئے جوش و خروش کے ساتھ اردو افسانے کے میدان میں قدم جمائے۔ لینن اور مارکس کے نظریات سے یہ افسانہ نگار خصوصی طور پر متاثر ہوئے اور ہندوستانی معاشرے میں جو بے اطمینانی، ظلم و جبر، معاشی استحصال اور رجعت پسندی نے اپنی جڑیں پھیلارکھی تھیں انھیں ختم کرنے کی کوشش میں لگ گئے۔

علی عباس حسینی نے صرف یوپی کے دیہاتوں کی زندگی کے مرقعے ہی پیش نہیں کیے بلکہ وہاں بسنے والے عام انسانوں کے دکھ درد اور آشوب پر گہری نظر ڈالی۔ عوام کا استحصال کرنے والی ان طاقتوں کے خلاف بھی آواز اٹھائی۔ ”پاگل“، ”انتقام“ اور ”ہارجیت“ جیسے افسانے تحریر کیے۔ شہری زندگی کے معاملات و مسائل بھی ان کے افسانوں کا موضوع بنے۔ انھوں نے ”میلہ گھومنی“ جیسا شاہکار افسانہ بھی تخلیق کیا جس میں ہندوستانی معاشرے کی جیتی جاگتی تصویر ابھر آئی۔ سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف انھوں نے جو افسانے لکھے

۶ اردو افسانہ دوسری جنگ عظیم سے آزادی ہند تک۔ عزیز فاطمہ، نصرت پبلشرز، لکھنؤ، جنوری ۱۹۸۰ء، ص ۳۶-۳۷

ان میں ”سو بیگھے“ اور ”گونگا ہری“ بھی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ یہ سب افسانے اس دور کے ہندوستانی معاشرے کو ہی آئینہ دکھاتے ہیں۔

منٹو نے ہندوستان کے سیاسی حالات پر مبنی افسانے بھی لکھے۔ ”تماشا“ اور ”دیوانہ شاعر“ (مشمولہ ”آتش پارے“ ۱۹۳۶ء) جلیان والا باغ (۱۹۱۹ء) کے سانحے پر لکھے گئے افسانے ہیں۔ اسی طرح ”شرارے“، ”نیا قانون“ (مطبوعہ رسالہ ”ہمایوں“ ۱۹۳۸ء مشمولہ منٹو کے افسانے۔ ۱۹۴۰ء)، ”۱۹۱۹ء کی ایک رات“ اور ”سوراج کے لیے“ اس قسم کے افسانے ہیں جن پر اس زمانے کی سیاسی تحریکوں اور ہندوستانی عوام کے ردِ عمل کا گہرا اثر دکھائی دیتا ہے۔ ”سوراج کے لیے“ عدم تعاون کی تحریک سے متاثر ہو کر لکھا گیا ہے اور ”نیا قانون“ ۱۹۳۷ء کے ”گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ“ کے پس منظر میں تحریر کیا گیا ہے۔ اس افسانے میں منگو کوچوان ایک زندہ جاوید کردار کی حیثیت سے ابھرا ہے۔ ”نیا قانون“ اور افسانہ ”خونی تھوک“ کو انگریزوں کی غلامی کے خلاف ردِ عمل کے سلسلے میں لکھے گئے اہم افسانوں میں شمار کیا جاتا ہے۔

منٹو کے افسانوں پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر انوار احمد لکھتے ہیں:

”اگرچہ ”۱۹۱۹ء کی ایک بات“ اور ”سوراج کے لیے“ قیام پاکستان کے بعد تخلیق ہوئے تاہم یہ بھی آزادی سے قبل کی تصویریں ہیں..... جلیانوالہ باغ کا قتل عام منٹو کے تخیل پر محیط رہا ہے، اس نے فنی تکمیل ”۱۹۱۹ء کی ایک بات“ کے روپ میں پائی۔ اس افسانے میں جہاں پورے حادثے کی تفصیل، سیاسی عواقب اور دہشت ناک تاثرات کی عکاسی موجود ہے بلکہ روشنی اور اندھیرے کا وہ کھیل بھی موجود ہے جس میں تباہ کرنے والا اپنے دانست میں ناپسندیدہ پہلوؤں کو گم کر دیتا ہے یا انہیں حسبِ منشا تبدیل کر لیتا ہے۔ ”سوراج کے لیے“ کا اصل موضوع تو گاندھی کی جانب سے حریت پسندوں کو جو انوں پر عائد کردہ غیر فطری تجربہ تاہم اس میں بھی نہایت تفصیل کے ساتھ ہندوستان کا سیاسی منظر نامہ موجود ہے۔ پھر اس کا (Locale) بھی منٹو کا جانا پہچانا امرتسر ہی فراہم کرتا ہے۔.....“ کے

جے اردو افسانہ ایک صدی کا قصہ۔ ڈاکٹر انوار احمد، ص: ۳۷۱

احمد علی کو انگارے کی اشاعت کے بعد اعتراضات کا نشانہ بھی بنایا گیا لیکن ان کے بعض افسانوں میں بھی اس عہد کے سیاسی حالات کی تصویریں ہیں۔ بقول ڈاکٹر معین الدین عقیل:

”احمد علی نے انگارے میں شامل اپنے افسانوں ”بادل نہیں آتے“ اور ”مہاوٹوں کی ایک رات“ کے توسط سے یہ بتا دیا تھا کہ وہ افسانے کے لیے زندگی اور فن کے گہرے اور قریبی میل جول کو سب سے مقدم اور اہم ضرورت سمجھتے ہیں۔ ان افسانوں اور دیگر افسانوں میں احمد علی نے اپنی سماجی، معاشرتی اور سیاسی زندگی کے مختلف پہلوؤں سے ان افسانوں کا مواد فراہم کیا ہے۔ ان میں جاہ ہندوستانیوں کی اخلاقی اور سیاسی بے حسی اور اس سے پیدا ہونے والی آپس کی لڑائیوں پر چوٹیں ہیں۔ ”شعلے“ کے افسانوں میں جو ماحول ہے وہ ہماری معاشرت اور قدیم تمدن کا پیدا کیا ہوا ہے۔ مسلمان شرفا کی گھریلو زندگی، دہلوی تمدن کی جھلکیاں، پھر نئے زمانے کی سیاسی فضا جس میں کچھ لوگ انقلاب کے نعرے لگا کر گولی کا نشانہ بنتے ہیں اور کچھ اب بھی برطانیہ کے سایہ کو اپنے لیے سب سے بڑی برکت سمجھتے ہیں۔ یہ باتیں ان کے افسانہ ”تصویر کے دورِ رخ“ میں مجتمع ہیں۔ ”ہماری گلی“ کے افسانوں میں مسلمانوں کی زندگی کے اجتماعی پہلوؤں اور ان کی سماجی اور اخلاقی زندگی کی مصوری کی ہے۔ قید خانہ کے افسانوں میں بھی ایسے ہی تاثرات ہیں لیکن افسانہ ”قید خانہ“ اور قلعہ میں سیاسی شعور نمایاں ہوا ہے۔“^۵

عزیز احمد نے اپنے افسانوں میں جو اشتراکی نظریات کی جھلکیاں جا بجا پیش کی ہیں وہ ہندوستانی معاشرے کی اسی کیفیت کی غماز ہیں جو اس زمانے کے لوگوں کے ذہنوں میں اُبھر رہی تھیں اور دلوں میں چنگاری پیدا کر رہی تھیں۔ ”رومۃ الکبریٰ کی ایک شام“، ”پوشمالن“، ”مدن سینا اور صدیاں“ اسی پس منظر کے افسانے ہیں۔ موخر الذکر افسانہ ہندوستانی تہذیب و معاشرت کی ایک عمدہ تصویر بھی ہے۔ رشید جہاں کے افسانہ ”افطاری“ کو بھی اسی پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔ کرشن چندر نے اپنے مجموعہ ”نظارے“ کے افسانوں میں سرمایہ داری اور عوام کا خون چوسنے والی قوتوں کے خلاف اپنے مخصوص طنزیہ اسلوب میں

۵۔ تحریک آزادی میں اردو کا حصہ۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل، ص: ۴۳۳-۴۳۴

اشارے کیے ہیں۔ لیکن ہندوستانی تہذیب و معاشرت کے بہت سارے رنگ بھی ان کے یہاں موجود ہیں۔ ان کے مشہور افسانوں میں ”مہالکشی کا پل“، ”کالو بھنگی“، ”پورے چاند کی رات“ وغیرہ افسانے ہندوستانی معاشرے اور اس میں پیدا ہونے والے مسائل کی مختلف جہتوں کو فنی چابکدستی کے ساتھ نمایاں کرتے ہیں۔ ستیا رتھی کے افسانوی مجموعے ”اور بنسری بجتی رہی“ اور ”نئے دیوتا“ میں ہندوستان کے مختلف علاقوں اور دیہی معاشرے کی تہذیبی زندگی کے گہرے نقوش کے ساتھ ساتھ عوام کی غربت اور اشتراک کی فلسفے کا رنگ بھی نمایاں ہے۔ لوک گیت، مقامی اثرات، مختلف طبقوں اور قبیلوں کی سماجی رسموں اور مقامی بولیوں، کہاوتوں اور ضرب الامثال کو انھوں نے اپنی تخلیقات میں ایسی چابکدستی کے ساتھ سمودیا کہ سارے اجزا ہندوستان کے دیہی معاشرے کا ایک لازمی حصہ بن گئے۔ مزدور کسان اور قبائلی لوگوں کی زندگی کی چھوٹی چھوٹی خوشیاں، حزن و ملال، ارمان اور ان کی نامرادیاں ستیا رتھی کے افسانوں میں اس طرح اُجاگر ہوئی ہیں کہ ہندوستان کا دیہی معاشرہ اُبھر کر سامنے آ جاتا ہے۔ ”اور بنسری بجتی رہی“ (۱۹۴۵ء) کے افسانے ان ہی خصوصیات کے حامل ہیں۔ انھوں نے افسانہ ”اُن دیوتا“ اور ”ستلج پھر بھرا“ میں تو ہم پرستی کے خلاف کھل کر لکھا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عقلیت پسندی کو وہ عوام میں عام کرنا چاہتے تھے۔ ”ستلج پھر بھرا“ میں پرانی تہذیب، بوسیدہ اقدار اور توہمات کو پھٹے پرانے لباس کی طرح ترک کر کے عصر حاضر کی نئی تہذیبی روایات کو قبول کرنے کی طرف بھی افسانہ نگار نے اشارے کیے ہیں۔

بقول امتیاز احمد:

”..... افسانہ ”ستلج پھر بھرا“ دراصل اس سیلاب اور طوفان کا افسانہ ہے ہی نہیں جسے روکنے میں پیر بابا نا کام رہتا ہے۔ یہ ایک دوسرے ہی طوفان کا افسانہ ہے جسے ہم تہذیبی طوفان کا نام دے سکتے ہیں۔ اب افسانہ ایک دوسری قرأت کا تقاضا کرتا ہے۔..... اس افسانے کو بھی ایک نئی عقلیت پسند، سائنسی فکر و نظر کی حامل، غیر جذباتی اور معروضیت کی حامل تہذیب کی یلغار کا افسانہ کہا جاسکتا ہے۔ یہاں ندی اپنے استعاراتی اور علامتی معنوں میں وقت کا استعارہ بن کر بھی سامنے آسکتی ہے جس میں مختلف تہذیبوں کی یہ لہریں وقتاً فوقتاً اُٹھتی رہتی اور کائنات کو سیراب کرتی رہتی ہیں۔“ ۹

۹ ستیا رتھی: ایک ترقی پسند فن کار۔ امتیاز احمد، ماہنامہ آج کل، نئی دہلی، مئی ۱۹۹۶ء، ص: ۱۱

تاہم ان باتوں سے یہ مطلب نہیں لینا چاہیے کہ ستیا رتھی ہندوستانی کلچر کے بنیادی عناصر کو نظر انداز کر کے اس پر مغربی تہذیب کا گہرا رنگ چڑھانا چاہتے ہیں۔ اقبال کے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ آئینِ نو اور طرزِ کہن دونوں کے امتزاج کے قائل تھے۔

”ستیا رتھی“ نے ”ان دیوتا“ اور ”بھینٹ“ میں بھی ہندوستانیوں کی توہم پرستی کو موضوع بنایا ہے۔ لیکن ”ان دیوتا“ کا کردار ”چتو“ ان پڑھ ہونے کے باوجود اس طبقے کا نمائندہ معلوم ہوتا ہے جو عقلیت پسند زمانے کی روشنی سے بہرہ اندوز ہوتے جاتے ہیں۔ یہ افسانہ ہندوستان کی پس ماندہ قوم ”گوئڈ“ کے عقائد، رسم و رواج اور توہم پرستی کو جس خوب صورتی سے منعکس کرتا ہے اس سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ہندوستان کی قبائلی زندگی کے تمام گوشوں پر ستیا رتھی نے کس گہرائی اور باریک بینی سے نگاہ ڈالی ہے۔ ان کے دیگر اہم افسانوں میں ”جگنو ہی جگنو“، ”پرانے ہل“، ”بٹائی کے دنوں میں“ (مشمولہ ”اور بنسری بجتی رہی“ ۱۹۴۵ء) عوامی زندگی کے گہرے نقوش کو واضح کرتے ہیں۔

طبقاتی کش مکش کے موضوع کو رشید جہاں، کرشن چندر، منٹو اور احمد ندیم قاسمی نے اپنے افسانوں میں جگہ دی۔ اس سے قبل پریم چند اسکول کے افسانہ نگاروں نے بھی اس مسئلے پر کہانیاں لکھی تھیں۔ جدید تعلیم اور مغربی اثرات کی بدولت ہندوستانی معاشرت میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں، ان کے نقوش بھی اس عہد کے افسانہ نگاروں کی کہانیوں میں روشن ہوئے۔ احمد ندیم قاسمی کے مجموعہ ”گرداب“ (۱۹۴۳ء) کے متعدد افسانے ان تبدیلیوں کے غماز ہیں۔ کرشن چندر اور منٹو نے بمبئی جیسے بڑے شہروں کی زندگی کے مسائل کو اپنے افسانوں میں جگہ دی۔ تعلیم یافتہ نوجوانوں کی بے روزگاری اور ان کی زندگی کے Frustration کو بھی نمایاں کیا گیا۔ منٹو، بیدی، حیات اللہ انصاری، غلام عباس اور محمد حسن عسکری نے بھی شہروں کی تہذیبی زندگی اور وہاں کے مسائل پر مبنی افسانے تحریر کیے جو اس دور کی سیاسی، سماجی اور معاشی زندگی کے نقوش کو نمایاں کرتے ہیں۔ کرشن چندر نے رومانی افسانوں میں بھی سیاسی شعور اور اپنے عہد کے معاشی معاملات کو شامل کر دیا۔ جاگیر داری، سرمایہ داری اور استحصال پسند قوتوں اور اس قسم کے اداروں سے کرشن چندر کو شدید نفرت تھی، اس لیے ان کے لہجے میں جا بجا گہرا طنز بھی دکھائی دیتا ہے۔ قحط، بھوک، غلامی، انگریزوں کے مظالم، سیاسی تحریکات، حریت پسندی کا جذبہ، یہ تمام موضوعات ان کے افسانوں میں خوب صورتی سے جگہ پاتے گئے۔ کرشن چندر کا افسانہ ”بھگت رام“ (مشمولہ ان داتا) طبقاتی کش مکش، چھوٹا چھوٹ، ذات پات کے

نظام، ہندو کٹر پن کی تصویر پیش کرتا ہے، جہاں مسلمان بھگت رام کے گھراٹ پر آٹا تک نہیں پاسکتے تھے۔ اقلیت میں ہونے کی وجہ سے لڑنے کی ہمت نہ کرتے تھے۔ ظلم اور زیادتی برداشت کرتے تھے۔ مسجدوں کے میناروں اور کنگوروں کو خاموشی سے تاکا کرتے تھے کیوں کہ گاؤں میں انھیں اذان دینے کی بھی ممانعت تھی۔ ہندوستان کے قدرتی مناظر کے بیان سے بھی کرشن چندر کو دلچسپی رہی ہے خاص طور سے کشمیر کی خوب صورتی اور وہاں کی جھیلوں، میوؤں کے باغات، وادیوں اور چشموں اور سبزہ زاروں کے مناظر کی رنگارنگ تصویریں ان کے افسانوں میں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ ”پورے چاند کی رات“ میں بھی یہ مناظر اسی دلکشی کے ساتھ سامنے آئے ہیں۔ کشمیر کی زندگی اور وہاں کے مناظر کی منہ بولتی تصویریں عزیز احمد کے یہاں بھی موجود ہیں۔ ان کے افسانہ ”زون“ کا یہ حصہ دیکھیے:

”بہار اس سال جلد آگئی تھی اور ابھی سے چنار کے پتے چوڑے چکے اور گہرے سبز رنگ کے ہو چلے تھے۔ خود رو پھولوں کی بہار قریب الختم تھی۔ سرخ سرخ پھول جنھیں لالہ کہہ لیجیے یا کوکنار، اب بھی ہزاروں کی تعداد میں پام پور کے راستے میں سر ہلارہے تھے۔ مگر سری نگر میں کم ہی نظر آتے تھے۔ جہانگیر کا پورا سامان طرب قدرت پھر سنوار رہی تھی اور کشمیر گورنمنٹ نے اتوار کو نہریں بنانے کا انتظام کیا تھا۔“^{۱۰}

تہذیبی زندگی کے مرقعے پیش کرنے میں عزیز احمد کو بھی کمال حاصل ہے۔ ان کے افسانہ ”اور بستی نہیں یہ.....“ میں ہندوستان کے بڑے شہروں کی تہذیبی زندگی کے نقوش نہایت سلیقے سے اُبھارے گئے ہیں خاص طور سے دہلی کی تہذیبی زندگی کے ساتھ ساتھ تاریخی جغرافیائی حالات اور ملک کے سیاسی معاملات بھی زیر بحث آگئے ہیں۔ بقول ڈاکٹر انوار احمد:

”اس افسانے میں بادی النظر میں لڑکیوں کا ذکر ہے۔ فلرٹیشن، جسمانی معاشرت، کاروبار، مفادات، کج روی، مگر معاشرت اور تہذیب کے کھوکھلے پن کے ساتھ ساتھ سنگین سیاسی موضوعات کو بھی چھیڑا گیا ہے مگر اس طرح سے کہ ایک بڑے تہذیبی مرکز کے حسن کلام میں جذب ہو جائے۔“^{۱۱}

^{۱۰} زون۔ مشمولہ: عزیز احمد کے افسانے، مرتبہ سلیمان اطہر جاوید، ص: ۳۲۷

^{۱۱} اردو افسانہ: ایک صدی کا قصہ۔ ڈاکٹر انوار احمد، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد ۲۰۰۷ء، ص: ۵۳۰

افسانے کا آغاز اس انداز سے ہوتا ہے کہ ”جرنلسٹ الف خاں (مدیر روزنامہ ٹائمز آف مدراس، عمر ۳۲ سال، قد بلند، رنگ سرخ و سفید، سیاسی رجحان سرکار پرستی، تنخواہ ایک ہزار روپے) اور اس کے دوست جرنلسٹ بے خاں (مدیر روزنامہ بمبئی ہیرالڈ ٹریبون، عمر ۳۵ سال، قد اوسط، رنگ گندمی، آبائی وطن ہندوستان، وطن مطلوبہ پاکستان، تنخواہ سات سو باسٹھ روپے چھ آنہ تین پائی علاوہ قسط انشورنس) میں یہ عہد نامہ ہوا:

(۱) ہم دونوں کنٹ پلئیس اور جدید دہلی کا علاحدہ علاحدہ مطالعہ کریں گے اور اپنے تجربات یکجا شائع کریں گے۔ (۲) چودہ روز کے قیام میں ہم زیادہ تر شاہراہوں، ہوٹلوں اور ”بیرونی“ زاویوں سے نئی دہلی کا اس لیے مطالعہ کر رہے ہیں کہ ہم عمرانی اور اخلاقی زندگی کی تصویریں اس طرح کھینچیں کہ ہر لفظ صداقت پر مبنی ہو۔^{۱۲} اس افسانے میں تہذیبی زندگی کے مرقعوں کے علاوہ مزدور سبھا، مہاجنی استحصال، ہندو مسلم تنازعہ اور بہت سے دیگر مسائل و معاملات زیر بحث آگئے ہیں۔ دہلی کے ساتھ ساتھ بمبئی، لاہور جیسے بڑے شہروں کی تہذیبی زندگی کے نقوش بھی یہاں روشن ہو گئے ہیں۔

احمد ندیم قاسمی کو پنجاب کے دیہاتوں کا سب سے بڑا مصوّر کہا جاتا ہے۔ اس قسم کے افسانوں میں ”ایک رات چوپال پر“، ”غریب کا تحفہ“، ”ادھورا گیت“ (مشمولہ گرداب-۱۹۴۳ء) خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ لیکن یہ خصوصیت ان کے تمام افسانوی ادب میں نمایاں ہے جہاں چوپال، کھیت کھلیان، گاؤں کے بچے، بوڑھے، کنواریاں، کھیتوں میں ہل چلاتے کسان، کام کرتی ہوئی عورتیں، الاؤ، بھوک، مہاجن، خلافت تحریک، گاندھیائی فکر، کانگریس اور لیگ کا ذکر، جنگ عظیم دوم کے واقعات، نہر، تالاب، کچی پکی سڑکیں، اسکول سبھی کچھ موجود ہیں۔ انھوں نے ایسے افسانوی کردار بھی تخلیق کیے ہیں جو دیہاتی زندگی اور وہاں کی تہذیب اور رسم و رواج کا جیتا جاگتا نمونہ معلوم ہوتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر قمر رئیس:

”چوپال“ اور ”بگولے“ میں ندیم نے جو کردار تخلیق کیے ہیں وہ معصوم، سادہ، جذباتی اور جنوں پرور ہیں۔ وہ زندگی کے حشر خیز تضادات کا احساس رکھتے ہیں لیکن ان کا ذہن زندگی کے اس مقدس شعور سے محروم ہے جو احساس کو عمل اور کشاکش کی راہ دکھاتا ہے۔ وہ جاگیرداروں اور تھانے داروں کے روز افزوں مظالم اس طرح گوارا کرتے ہیں جیسے

^{۱۲} ”اور بستی نہیں.....“ مشمولہ: عزیز احمد کے افسانے۔ مرتبہ سلیمان اطہر جاوید، ص: ۳۷۷

وہ ناگزیر ہوں..... ان کے عمل کا محرک، منزل اور جائے پناہ عشق ہے۔ ”طلائی مہر“ کا فیض اپنی محبت اور سونی کی مسرت کے لیے کیسی کیسی اذیتیں سہتا ہے۔ ”بھوت“ کا ولی محمد ایک چمارن کی خاموش محبت میں خود کو فنا کر دیتا ہے۔ ”میرا انجھا“ کی امامی پیار کی تند و تیز مدد و راپی کر ہیر بن جاتی ہے۔ بچپن کا ”میں“ عشق کے بھنور میں ڈوب کر اُبھرتا تو سسکتا ہوا اپنی ماں کی مامتا بھری گرم آغوش میں پناہ لیتا ہے۔ ”ماں“ کی گلابو اپنے بچے کی محبت کے لیے دنیا کی ہر شے، ہر خطرے یہاں تک کہ بیمار شوہر کی فکر سے بھی بے نیازانہ گزر جاتی ہے۔..... یہ کہانیاں ۱۹۴۲ء سے پہلے کی ہیں جب ندیم کی عمر ۲۴-۲۵ سال سے زیادہ نہیں تھی۔ اس عمر میں محبت ہی خلاصہ کائنات تھی لیکن یہ محبت ماورائی و سماوی نہیں، ارض اور حقیقی ہے۔ ایک طبقاتی سماج کی معذور، مجبور، مجروح اور گھٹی گھٹی محبت جو انسان کی معصومیت اور بشریت کا جوہر ہے۔ اس کے بعد ”طلوع و غروب“، ”گرداب“، ”آبلے“، ”دردیوار“ (یہ ۱۹۴۸ء میں چھپا) کی کہانیاں سامنے آتی ہیں اور سونی، ولی محمد، گلابو اور امامی نئے ناموں سے جنم لیتے ہیں۔ ان کی روح اب بھی معصومیت اور محبت سے سرشار ہے لیکن اب ان کے وجود میں شعور و آگہی کی چنگاریاں اُڑنے لگی ہیں جو اس محبت کے متوازی نفرت کو جنم دیتی ہیں۔ نفرت و محبت کے قاتلوں سے، طبقاتی جبر سے، جنگ کے آسپی سایے سے، انسان کی تحقیر و تذلیل سے، زمینداروں، ذیلداروں، نمبرداروں، تھانیداروں کی خوں آشامی سے گرد و پیش پھیلی ہوئی بربریت ہے۔ اب سونی ”میرا دیس“ میں اُس کسان کی جوان بیٹی ہے جس کی زمینیں قرق ہو چکی ہیں۔ وہ زر خرید لوٹڈی کی طرح زمیندار کی خدمت کرتی ہے اور ہر شام اسے اپنا وجود ایک انگارے کی شکل اختیار کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ وہ سوچتی ہے کہ یہ انگارہ کب پھوٹے گا۔ کب پھوٹے گا یہ انگارہ کہ میں چنگاریاں بن کر ان زمینداروں ان مولویوں اور ان پیروں کے ریشمی ملبوس میں سوراخ ڈال دوں۔ ان کے دیدوں میں گھس جاؤں، ان کی کنپٹیوں سے چمٹ جاؤں۔“ پھر وہی سونی ”ووٹ“ میں کسان کی غیور اور سرکش بیٹی حلیمہاں اور ”کہانی لکھی جا رہی ہے“ کی فاطمہ بن جاتی ہے۔

چھین لو جھپٹ لو.....“ ۱۳

دیہاتی زندگی کے رسم و رواج سے بھی ہم ان کے افسانوں کے ذریعے حقیقی طور پر متعارف ہوتے جاتے ہیں مثلاً بارش کے لیے مسجدوں میں دعائیں مانگنا، غریبوں میں گڑ اور گھنگھنیاں بانٹنا، نفل پڑھنا (افسانہ ”کفارہ“) وغیرہ۔ اسی افسانے (کفارہ) میں شمشیر خاں نے اپنے بیٹے دلیر خاں کی شادی پر محض رسم و رواج کی پابندی اور ظاہری دکھاوے کی خاطر دھوم مچائی تھی۔ اور سونے چاندی کے زیوروں کے جو انبار لگا دیے تھے وہ درحقیقت مہاجن کی بھرپور محبت کا نتیجہ تھے اور شہنائیوں اور گیتوں اور تہنیتوں کے ہنگامے کے بعد جب اس نے حالات کا جائزہ لیا تھا تو ایک رات گھبرا کر پکار اٹھا تھا: ”دلیر خاں دیا بھادو بھی، تیل خواہ منواہ جل رہا ہے۔“ وہ اپنی اچھی خاصی پونجی برباد کرنے کے علاوہ تین ہزار کا مقروض بھی ہو چکا تھا۔ دیہاتی زندگی میں دکھاوے کی رسمیں اسی طرح عام ہوتی ہیں۔

بلونت سنگھ کے افسانے ”پنجاب کا البیلا“، ”تین چور“، ”جگا“ (مشمولہ: جگا، ۱۹۴۳ء) پنجاب کی زندگی اور وہاں کے جیتے جاگتے کرداروں کی کہانیاں معلوم ہوتی ہیں۔ انور خاں کے بقول:

”کرنیل سنگھ“ اور ”تین چور“ کی طرح ”جگا“، ”پنجاب کا البیلا“، ”سزا“، ”بابا مہنگا سنگھ“ وغیرہ تقسیم کے قبل کے پنجاب کے ایسے مرقعے ہیں جو ادب کے حافظے میں محفوظ ہو چکے ہیں۔“ ۱۴

”گر نختی“ (مشمولہ تار و پود ۱۹۴۳ء) بھی بلونت کے مشہور افسانوں میں شمار ہوتا ہے جو پنجاب کی تہذیبی زندگی کو نمایاں کرتا ہے۔ سکھوں کی تہذیب و معاشرت کی عکاسی اردو میں بلونت سنگھ نے بڑے اہتمام کے ساتھ کی۔ بقول شمس الرحمن فاروقی:

”بلونت سنگھ کو عام طور پر پنجاب کے جاٹ سکھوں کا افسانہ نگار کہا گیا ہے مفروضہ یہ ہے کہ بلونت سنگھ نے پنجاب کے دیہاتوں خاص کر دور دراز علاقے کے دیہاتوں میں رہنے والے سخت مزاج، جفاکش، جنگجو اور اپنی آن پر مر مٹنے والے جاٹ سکھوں کی زندگی، ان کے

۱۳۔ اردو میں بیسویں صدی کا ادب۔ پروفیسر قمر رئیس، ص ص: ۱۱۷-۱۱۹

۱۴۔ پنجاب کا البیلا بلونت سنگھ۔ انور خاں، آج کل، ماہنامہ، دہلی، جنوری ۱۹۹۵ء، ص: ۴۷

محسوسات و تجربات، ان کے تصور کائنات، لائحہ حیات وغیرہ کا بہت گہرا مشاہدہ کیا ہے اور اپنے مشاہدے کے ذریعہ حاصل ہونے والی بصیرت کو بڑی خوبی سے انھوں نے اپنے افسانوں میں منتقل کیا ہے۔“ ۱۵

اس سلسلے میں وقار عظیم کی رائے بھی اہمیت کی حامل ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”بلونت سنگھ سے پہلے ہمارے بعض افسانہ نگاروں نے پنجاب کے دیہات کو زندگی دی تھی، لیکن جب سے بلونت سنگھ اس میدان میں آئے، ان کے افسانوں کو پڑھ کر یوں محسوس ہونے لگا کہ ہم نے اب تک پنجاب کے دیہات کو یا تو دیکھا ہی نہیں تھا یا دیکھا تھا تو بہت دور سے دیکھا تھا۔ ہر زندگی کا ایک مخصوص ٹھیسٹ پن ہوتا ہے۔ خارجی زندگی میں یہ ٹھیسٹ پن جتنا زیادہ ہوگا اتنا ہی گہرا عکس لوگوں کی معاشرتی زندگی اور اخلاقی زندگی سے بھی بڑھ کر ان کی ذہنی اور جذباتی زندگی پر دکھائی دے گا۔ پنجاب، دیہات اور دیہاتی کے اس ٹھیسٹ پن کو جس کی بے لوث زندگی میں بھی ہزار طرح کی پیچیدگیاں ہیں، بلونت سنگھ نے بڑے مخلصانہ ادبی اور لطیف انداز میں اپنے افسانوں کے ذریعہ ہم تک پہنچایا ہے۔“ ۱۶

پنجاب کی زندگی کا چلتا پھرتا عکس بیدی کی کہانیوں میں بھی نظر آتا ہے اور اپنے عہد کے سیاسی اور معاشرتی حالات سے بھی وہ چشم پوشی نہیں کرتے۔ بقول وقار عظیم:

”بیدی نے انسانی کردار کو جذبات اور تخیل کے جس دائرے میں چلتا پھرتا دکھایا ہے اس کے پیچھے ہر جگہ سچی زندگی کا پس منظر ہے..... اپنے کئی افسانوں میں انھوں نے ہندو گھرانوں کی زندگی کو اپنے خیال اور فکر کا محور بنایا ہے..... ان کے تہوار، ان تہواروں کے سلسلے میں مختلف رسم و رواج، شادی بیاہ اور اس طرح کے اور بہت سے سماجی اور معاشرتی ادارے، ان میں ملا جلا عقیدہ اور توہم یہ سب چیزیں ان کی نظر میں سمائی ہوئی ہیں اور وہ ان میں سے ہر ایک چیز سے مناسب موقعوں پر مناسب کام لیتے ہیں۔“ چھو کری کی لوٹ“

۱۵ بلونت سنگھ کے کچھ افسانے۔ شمس الرحمن فاروقی، آج کل ماہنامہ دہلی، بلونت سنگھ نمبر، جنوری ۱۹۹۵ء، ص: ۲۶

۱۶ نیا افسانہ۔ وقار عظیم، ص: ۲۳۳-۲۳۵

منگل اشٹیکا، گرہن اور غلامی میں ہندو گھرانوں کا یہی ملا جلا ماحول ہے اور اسی ماحول میں رہ کر بیدتی نے فن کا مصوٰر کی طرح ہمارے ذہن کو کچھ گہری نفسیاتی اور جذباتی حقیقتوں سے روشناس کرایا ہے۔ ان ہندو گھرانوں کے علاوہ بیدتی کے افسانوں میں متوسط طبقے کی زندگی کا گھریلو اور روزمرہ ماحول ہے۔ کلرک ہیں، ان کے معمولات زندگی ہیں، مزدور ہیں اور اقتصادی بد حالی سے دبے ہوئے غریب ہیں لیکن ان سب چیزوں میں ان کا نقطہ نظر محض اشتراکی نہیں۔ وہ اشتراکیت سے بھی آگے بڑھ کر انسانیت کے وسیع اور دردمند نقطہ نظر کے قائل ہیں..... جہاں ایک طرف انھوں نے حقیقت نگاری کے مادی پہلو سے بھی کہیں زیادہ اس کے نفسیاتی تجزیہ پر زور دیا ہے وہاں ہماری سماجی زندگی کے بہت سے پہلوؤں پر تنقیدی اور طنز آمیز نظر بھی ڈالی ہے۔.....“

ہندوستانی رسم و رواج کی ایک جھلک بیدتی کے افسانہ ”بھولا“ میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ بھولا کی ماں اپنے بھائی کے لیے روزانہ دودھ سے مکھن نکال کر جمع کرتی ہے کہ رکشا بندھن کے موقع پر اس کا بھائی اس سے راکھی بندھوانے آئے گا تو وہ اس کی مکھن سے تواضع کرے گی۔ ڈاکٹر انوار احمد اس افسانے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بھولا“ بیدتی کی پہلی اہم کہانی ہے جس کے سبب انھیں ادبی حلقوں میں پذیرائی ملی۔ بھولا ایک یتیم بچہ ہے، مایا ایک نوجوان بیوہ اور متکلم ایک ایسا بوڑھا جس کا جوان بیٹا مر چکا ہے، مگر کہانی کی فضا افسردہ نہیں۔ بھولا کی معصومیت، مایا کی مامتا اور گھر کی دیکھ ریکھ اور بابا کا دونوں سے بے انت پیار..... زندگی گزارنے کے بہت سے آرزومندوں کے لیے کسی قدر مثالی گھر کا تصور کرتا ہے۔ بیدتی اعلا انسانی آدرشوں پر یقین رکھتا ہے اس لیے وہ مامتا، ایثار و محبت اور معصومیت کے جگنو ہماری اجتماعی زندگی پر مسلط کالی رات کی نحوست اور آسیب ٹالنے کے لیے جمع کرتا رہتا ہے۔ بھولا کا ایک اور پہلو بھی قابل توجہ ہے۔ دادا کے لفظوں اور قصوں سے زندگی اور دنیا کے بارے میں تصور اور احساس جگانے والا بھولا ذمہ داری قبول کرنے کا جذبہ بھی رکھتا ہے۔ جب وہ کہانی

دن کے وقت ہی سننے پر اصرار کرتا ہے اور دادا کے اس انتباہ کے باوجود کہ دن کو سنانی کہانی کے کارن مسافر راستہ بھول جاتے ہیں اور اگر ایسا ہو تو اس کی ذمہ داری تم پر ہوگی، اپنی ضد پر قائم رہتا ہے۔ پر اس کے باوجود اس کا معصوم دل ذمہ داری کی عقوبت سہنے سے نہیں ڈرتا اور وہ اپنے ماموں کو اندھیری رات میں بھٹکنے سے بچانے کے لیے تنہا نکل کھڑا ہوتا ہے۔ اس معاشرے میں جہاں خالق اور مخلوق بھی بسا اوقات ذمہ داریوں سے بے نیاز نظر آتے ہیں ایک کمزور اور تنہا کمسن کا آدھی رات کو گھر سے باہر نکل کر اپنی ضد کی قیمت ادا کرنے کے لیے یوں تیار ہونا ایک بلیغ اشارہ ہے کہ دنیا کے لوگ اپنی اپنی ضد اور آرزو کے عوض کفرے اور پرانچٹ پر راضی ہو جائیں تو دنیا اتنی تکلیف دہ نہ رہے۔“^{۱۸}

سکھوں کی تہذیبی زندگی کے مرقعے بیدی نے اپنے افسانوی کرداروں کے ذریعہ بھی خوب صورتی کے ساتھ پیش کیے ہیں۔ بقول ابوالیث صدیقی:

”راجندر سنگھ بیدی کو جدید افسانوی ادب میں کرداری افسانوں کا نمائندہ کہا جاسکتا ہے..... عام طور پر بیدی کے کردار ہندو گھرانوں سے تعلق رکھتے ہیں یا پھر عام متوسط طبقے کے مرد اور عورت، دفتریوں کے کلرک، اسکولوں کے ہیڈ ماسٹر اور استانیوں، بیدی نے ان کرداروں کو محض اقتصادی مشین کے بے جان پرزے بنا کر پیش نہیں کیا ہے بلکہ ان میں سے ہر کردار جیتا جاگتا انسان ہے جو اپنے سینے میں ایک دھڑکتا دل رکھتا ہے۔ جس میں جذبات، خواہشات، اُمگیں اور آرزوئیں ہوتی ہیں۔ مسرت اور شادمانی، حسرت اور ناکامی کے دورا ہوں پر کھڑے یہ کردار بیدی کے افسانوں میں زندگی کی ایک بڑی متحرک تصویر پیش کرتے ہیں۔“^{۱۹}

پنجاب کے لوگوں اور بالعموم ہندوستانی معاشرے میں پھیلی ہوئی ضعیف الاعتقادی اور توہمات کو بھی بیدی نے اپنے افسانہ ”گرہن“ میں پیش کر دیا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ چاند گرہن کے موقع پر حاملہ عورت کو کوئی کپڑا پھاڑنے اور سینے کی اجازت نہیں ہوتی کیوں کہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ پیٹ میں بچے کے

^{۱۸} اردو افسانہ ایک صدی کا قصہ۔ ڈاکٹر انوار احمد، ص: ۵۶۳

^{۱۹} آج کا اردو ادب۔ ڈاکٹر ابوالیث صدیقی، ص: ۲۲۴-۲۲۵

کان پھٹ جائیں گے اور بچہ منہ سلا پیدا ہوگا۔ گرہن کی ہولی پر بھی ان باتوں کی ممانعت تھی۔ وہ اپنے میکے خط نہ لکھ سکتی تھی کیوں کہ اس کے ٹیڑھے میڑھے حروف بچے کے چہرے پر لکھے جائیں گے۔ گرہن کے موقع پر دان پن کرنا، گھاٹ پر اشران کرنا تا کہ پاپ دھل جائیں، یہ سب باتیں عام عقیدے کا رنگ اختیار کر چکی تھیں۔

دیہاتی زندگی کے ساتھ ساتھ شہری زندگی کے مسائل اور معاملات بھی بیداری کے یہاں اسی فنی چابکدستی کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ ان کا افسانہ ”بکی“ میں اسی نام کی لڑکی شہری زندگی کے مسائل کے بارے میں سوچتی ہے اور پریشان ہوتی ہے۔ بیداری کے یہ جملے دیکھیے:

”اسے ۲۴ پرگنہ کے دیہات میں گزارے ہوئے زندگی کے دن بار بار یاد آتے تھے، وہ دن جب کہ وہ تہذیب سے دور، دادا کے ہاں آرام و سکون کی زندگی بسر کرتی تھی لیکن اب..... کلکتہ کے سے مہذب شہر میں زندگی کے معیار کو قائم رکھنے کے لیے اسے کیا کچھ کرنا پڑتا تھا۔“^{۲۰}

شہری زندگی کے رومانس، عارضی دل بستگی کے سامان، سینما ہال کے مناظر، یہ تمام چیزیں اس افسانے میں آگئی ہیں۔ معاشرتی زندگی کے کچھ دیگر پہلوؤں پر بھی بیداری اپنے اسی فنی شعور کے ساتھ نگاہ ڈالتے ہیں۔ اسی لیے ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش لکھتے ہیں:

”راجندر سنگھ بیدی نے اپنے کرداروں کے ذریعہ جنسی اور نفسیاتی الجھنوں کو بڑے فن کارانہ طریقے سے بیان کیا ہے۔ ان کے یہاں اس رجحان کو واضح کرنے کا انداز رمزیہ، دھیمہ، تہہ دار اور بالواسطہ نوعیت کا ہے۔ ”اروٹی“، ”لاجونی“، ”بیل“، ”زین العابدین“ کے کرداروں کو بطور مثال سامنے رکھا جاسکتا ہے۔ اسی طرح ”گرم کوٹ“، ”کوکھ جلی“، ”اپنے دکھ مجھے دے دو“، ”گھر میں بازار میں“، ”ٹرمینس سے پرے“، ”دیوالہ“، ”انگو“ جیسے افسانوں میں انسانی تعلقات کو جاننے کا ایک نفسیاتی عمل اور جنسی اظہار بھی موجود ہے۔ مجموعی طور پر بیداری نے فرد کی نفسیات و جنسی کیفیات کا احوال سماجی تناظر میں رکھ کر قلم بند کیا ہے۔“^{۲۱}

۲۰ گرہن۔ راجندر سنگھ بیدی۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، جون ۲۰۰۷ء، ص: ۳۳

۲۱ جدید اردو افسانے کے رجحانات۔ ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش، ص: ۲۰۰

اسی طرح سلیم آغا قزلباش کا یہ خیال بھی بیدی کے سلسلے میں اہمیت کا حامل ہے کہ:

”دراصل ان (بیدی) کے افسانوں میں معاشی، معاشرتی، جنسی و نفسیاتی پہلو آپس میں یوں پیوست ہیں کہ انھیں ایک دوسرے سے بہ آسانی الگ نہیں کیا جاسکتا۔ ان اثرات کے حامل افسانوں میں ”ہڈیاں اور پھول“، ”رحمن کے جوتے“، ”غلامی“، ”لاروے“، ”گرہن“، ”بلی“، ”اغوا“، ”لا جوتی“، ”متھن“، ”بیل“، ”دوسرا کنارہ“، ”گرم کوٹ“ وغیرہ شامل ہیں۔“ ۲۲

شہری زندگی کے مسائل کو بیدی نے ”اغوا“، ”غلامی“، ”زین العابدین“ وغیرہ افسانوں میں بھی پیش کیا ہے۔ ان کا افسانہ ”ایوالانش“ (Avalanche) (مشمولہ: گرہن) جہیز کے مسئلے پر لکھا گیا ہے جو شہر اور دیہات ہر جگہ کا مسئلہ ہے۔

رشید جہاں کے افسانہ ”آصف جہاں کی بہو“ میں زچگی کے وقت کی رسموں اور دیہاتی عورتوں کی ضعیف الاعتقادی کا ذکر ہے۔ اسی طرح افسانہ ”پن“ میں وہ معاشرے کی ان دھارمک ہستیوں بالخصوص عورتوں پر طنز کرتی ہیں جو صبح اشنان کو جاتے ہوئے فقیروں کے آگے دور سے پیسہ پھینکتی جاتی ہیں تاکہ ان کے ہاتھ فقیروں کے ہاتھ یا کاسہ گدائی سے چھونہ جائیں ورنہ ناپاک ہو جائیں گے۔ وہ پجاری عورتیں گایوں کو تو چومتی ہیں اور روٹیاں کھلاتی ہیں مگر بھوکے ننگے فقیروں کا اتنا خیال نہیں کرتیں اور مندر کے سامنے بیمار گدھا چار دن سے بھوکا مر رہا ہوتا ہے تو اسے کوئی پوچھنے والا نہیں۔ ہندوستان کی فرسودہ معاشرتی اقدار پر انھوں نے کافی طنز کیا ہے اور وہ چاہتی ہیں کہ عورتیں بھی متحرک اور فعال کردار ادا کرتے ہوئے نئے ماحول سے آشنا اور جدید تعلیم سے بہرہ مند ہو کر معاشرتی زندگی میں اپنا رول نبھائیں۔ بقول ڈاکٹر قمر رئیس:

”ان کے افسانوں کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ اردو میں پہلی بار ایک انقلابی اور سائنسی ذہن رکھنے والی خاتون نے زندگی کو اس کے تاریخی اور مادی عوامل کے تناظر میں دیکھا..... ان کے افسانوں میں ہیرو کے بجائے ہیروئن کا کردار ہی نمایاں نظر آتا ہے اور یہ ہیروئن پچھلے دور کی ہیروئن کی طرح صرف اخلاق و تہذیب یا صبر و قناعت اور ایثار کی مورتی نہیں۔ نہ ہی وہ مظلومی کا رحم طلب مجسمہ ہے۔ اس کے برعکس وہ بڑی خود آگاہ،

خوددار اور ذہنی طور پر بیدار ہے۔ وہ اپنے انسانی حقوق سے باخبر اور عملی زندگی میں ان سے اپنی محرومی پر برہم ہے۔ وہ چلن اور روایت کو آنکھیں بند کر کے تسلیم نہیں کرتی۔ انھیں عقلیت اور انسانیت کی ایک نئی میزان پر تولتی ہے۔ وہ ظلم و جبر کے آگے جھکتی نہیں، سپر نہیں ڈالتی..... رشید جہاں کی ہیروئن شعور بھی رکھتی ہے کہ اس کے حقوق کی بحالی عام انسان کی زندگی اور اس کے حقوق سے جڑی ہوئی ہے اور اس کے لیے اس پورے غیر منصفانہ طبقاتی نظام کو بدلنا ہوگا۔ وہ اپنے گرد و پیش پھیلی ہوئی غربت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی بھیمت سے نفرت کرتی ہے۔ کہانی افطاری میں نسیم کا ننھا بچہ اسلم جب اس سے پوچھتا ہے: ”ماں دوزخ کیا ہوتی ہے؟“ تو وہ کہتی ہے دوزخ، دوزخ وہ تمہارے سامنے ہی تو ہے۔“ ۲۳

افسانہ ”چور“ میں رشید جہاں نے ہندوستان کے سیاسی نظام اور پولیس پر بھی گہرا طعن کیا ہے۔ اپنے عہد کے سیاسی رجحانات، حریت پسندی، انگریزوں کے ظلم و استبداد اور غلامی سے نجات کی کوششوں کا اثر بھی اس عہد کے افسانہ نگاروں میں عام طور پر دکھائی دیتا ہے۔ پریم چند کا افسانہ ”شترنج کے کھلاڑی“، حیات اللہ انصاری کا ”موزوں کا کارخانہ“، کرشن چندر کا ”دو فرلانگ لمبی سڑک“، ”منٹو کا ”نیا قانون“ اور ”آپریشن“، خواجہ احمد عباس کا افسانہ ”زعفران کے پھول“، ”ایک لڑکی“ اور ”داروغہ صاحب“، ابراہیم جلیس کے افسانے ”ہندوستان چھوڑو“، ”تکونادیس“، ”رذیل“، ”زرد چہرے“، ”ہمیں امن نہیں چاہیے“، ”بنارس کی ساڑھی“، ”آنے والی نسل“ وغیرہ اور میرزا ادیب کے افسانوں میں ”غلاموں کی بغاوت“، ”دیا“، ”کنگال دیس میں“، ”نئے انسان“ وغیرہ کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ منٹو کے افسانہ ”نیا قانون“ کو تو سیاسی موضوع پر اس دور کے بہترین افسانوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اشک کا مجموعہ ”ڈالچی“ کے افسانے بھی ہندوستان کے سیاسی حالات کی عکاسی کرتے ہیں۔

اشک کے مجموعہ ”نورت کی فطرت“ (۱۹۳۳ء) میں ہندوستان کی تہذیبی و معاشرتی زندگی کا نقش پوری طرح روشن ہو گیا ہے۔ کشمیر کے مشاہدات اور وہاں کی زندگی کی تصویریں اشک نے ”ڈالچی“ اور ”میمنے“ میں بھی پیش کیا ہے۔

۲۳ وہ اور دوسرے افسانے، ڈرامے۔ رشید جہاں، مقدمہ ڈاکٹر قمر کیس، ص ۲۴-۲۵

سید انور نے اپنے افسانہ ”بادلوں کے پیچھے“ (مشمولہ آگ کی آغوش میں - ۱۹۴۶ء) میں ٹیکسی ڈرائیور کی زبانی ہندوستان کے مختلف علاقوں کے لوگوں کی جو خصوصیات بیان کی ہیں وہ خاصی دلچسپ ہیں:

”..... بنگال کے رہنے والوں کا دل لائبریریوں اور جلسہ گاہوں میں لگتا ہے، بمبئی کا آدمی زیادہ تر کلبوں، میچوں اور گھڑ دوڑوں کو پسند کرتا ہے۔ یوپی کے لوگ مشاعروں اور ہندی اردو کے جھگڑوں میں حصہ لینا چاہتے ہیں۔ فرنٹیر کا پٹھان امیروں کے بنگلے، بڑی بڑی فرموں اور مال گوداموں کی چوکیداری مانگتا ہے اور پنجابیوں کو عورت چاہیے۔“
(آگ کی آغوش میں - ص: ۷۷)

معاشرتی رجحانات میں تبدیلی، مغربیت کے اثر اور نئے تعلیمی تصورات نے اردو کے افسانہ نگاروں کو جنسی رجحانات کی ترجمانی پر بھی مائل کیا۔ اور اس کے پس پردہ بہت سے معاشرتی اسباب کی گرہوں کو کھولنے کی کوشش کی گئی۔ عصمت اور منٹو نے اس موضوع پر نسبتاً زیادہ لکھا ہے۔ اس سلسلے میں عصمت کے افسانے ”لحاف“، ”تل“، ”گیندا“، ”پردے کے پیچھے“، ”بھول بھلیاں“ وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ لیکن سلیم آغا قزلباش کی رائے ان کے افسانوں کے سلسلے میں بڑی بامعنی ہے وہ لکھتے ہیں:

”عصمت چغتائی کے یہاں جنسی نقطہ نظر سے اخلاقی اور معاشرتی اقدار کا احاطہ کرنے کا چلن ملتا ہے۔ ”لحاف“ اس میلان کا واضح ترجمان ہے۔ دراصل انھوں نے معاشرتی اقدار پر جنس نگاری کے ذریعے ضرب لگانے کی کوشش کی ہے۔ مختصراً یہ کہہ لیجیے کہ معاشی و معاشرتی حالات سے جنم لینے والی جنسی و نفسیاتی الجھنوں اور تحریکات کو عصمت چغتائی نے گرفت میں لیا ہے۔ ”تل“، ”میرا بچہ“، ”ساس“، ”ننھی سی جان“، ”جال“، ”نفرت“ جیسے افسانوں میں عصمت کے مخصوص زاویہ نظر کی کار فرمائی دیکھی جاسکتی ہے۔“^{۲۴}

اسی طرح سعادت حسن منٹو کے سلسلے میں بھی ان کی رائے قابل توجہ ہے:

”سعادت حسن منٹو کے افسانوں میں معاشی و معاشرتی حالات کا پیدا کردہ آشوب بڑا نمایاں ہے۔ معاشی دباؤ اور معاشرتی شکست و ریخت، نفسیاتی و جنسی سطح پر فرد کو کس طرح

^{۲۴} جدید اردو افسانے کے رجحانات - ص: ۱۸۱

بھنبھوڑتی ہے اور اس کی انسانیت اور اخلاقی بندھن معاشی دباؤ سے کس طرح چکناچور ہو جاتے ہیں اور پیٹ کا دوزخ بھرنے کے لیے جسم کو کس کس طریقے سے بیچنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے اور کیسی کیسی ریاکاریاں کرنا پڑتی ہیں یہ وہ مسائل ہیں جن کو منٹو کے افسانے نمایاں کرتے ہیں۔ ان کا افسانہ ”نعرہ“، ”ہتک“، ”سڑک کے کنارے“، ”بابو گوپی ناتھ“، ”کالی شلوار“ وغیرہ معاشی و معاشرتی مسائل سے جنم لینے والے مختلف زاویوں کے نمائندہ ہیں۔ اگر منٹو کی جنس نگاری کو معاشی و معاشرتی پس منظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو اس میں سے جنسی تلذذ کشید کرنے کا عنصر بتدریج معدوم ہوتا چلا جائے گا، مگر جب ان کی جنس نگاری کا مطالعہ سیاق و سباق سے کاٹ کر کیا جائے تو ان پر نقش نگاری کا الزام لگتا ہی رہے گا۔“ ۲۵

مخلوط تعلیم، صنعتی نظام اور مختلف تحریکوں میں عورتوں کی شمولیت کے سبب سے سماج میں مرد عورت کے درمیان فاصلے کم ہوتے گئے اس لیے محبت کے اس تصور میں بھی تبدیلی آتی گئی جسے افلاطونی محبت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ایسے میں افلاطونی محبت کی جگہ رومانی محبت نے لے لی اور مرد عورت کے جنسی تعلقات کو ہی عشق کی معراج سمجھا جانے لگا۔ منٹو نے ”شوشو“ اور ”بانجھ“ جیسے افسانے اسی پس منظر میں تحریر کیے۔

ہندوستان کی معاشرتی زندگی پر دوسری جنگ عظیم کے جواثرات مختلف شکلوں میں مرتب ہوئے ان کی عکاسی بھی اردو افسانے میں خصوصیت کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں احمد ندیم قاسمی کے افسانہ ”ہیروشیما سے پہلے“، ”ہیروشیما کے بعد“ کا بار بار ذکر کیا جاتا ہے۔

۴۴-۱۹۴۳ء میں قحط بنگال کے دلدوز واقعات سے بھی اردو افسانے خالی نہیں رہے۔ ترقی پسند ادیبوں نے اس سلسلے میں جو افسانے لکھے ان میں حکومت کے خلاف احتجاج کی لے اور طنزیہ انداز بھی شامل ہے۔ کرشن چندر کا افسانہ ”ان داتا“ اس کی سب سے عمدہ مثال ہے۔ خواجہ احمد عباس، دیوندر ستیا رتھی، اختر اورینوی، صدیقہ بیگم، میرزا ادیب، ریوتی سرن شرما، علی عباس حسینی وغیرہ نے بھوک کے مارے ہوئے لاکھوں افراد کی بے بسی، بچوں، عورتوں، بوڑھے اور ناتواں انسانوں کی بے کسی، مظلومی اور لاچاری کو اس دردناک طریقے سے پیش کیا ہے کہ پتھر کا دل بھی پگھل جائے۔ حکومت وقت کی بے حسی، استحصالی نظام،

ساہوکاروں اور ذخیرہ اندوزوں کے مظالم اور خود غرضانہ رویوں پر بھی ان افسانوں کے ذریعہ روشنی پڑتی ہے اور اس قحط کے نتیجے میں خاندانی رشتوں، اخلاص و مروت کی رسموں، ایثار و قربانی کے جذبوں اور معاشرتی زندگی کے اصولوں پر جو سنگین اور دور رس اثرات مرتب ہوئے ان کی تفصیل بھی کہیں وضاحت کے ساتھ اور کہیں اشاروں کی مدد سے ان افسانوں میں آگئی ہے۔ اختر اور ینوی نے بہار کے دیہاتوں پر جو کہانیاں لکھی ہیں ان میں بھی اس دور کی معاشی اور معاشرتی صورتِ حال نمایاں ہے۔ بقول وقار عظیم:

”..... یہاں کے موسم، یہاں کی وہ خاص فضا، جو یوپی اور پنجاب سے بالکل الگ ہے

اور اس فضا میں رہنے بسنے والے کسان اور ان کی زندگی کے ناسور، ان کے اخلاق اور

عادتیں، کسان اور زمین دار کا تعلق، کسان یہاں بھی لگان، مال گزاری، خشک سالی اور

مہاجن کے قرض میں مبتلا ہیں۔ پیٹ خالی ہے اور تن ڈھکنے کو کپڑا نہیں۔.....“ ۲۶

تجارت پیشہ افراد کے سلسلے میں لکھی گئی کہانیوں میں بلونت سنگھ کا افسانہ ”نہال چند“ بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ دہلی میں اس کی فوٹو گرافی کی دکان ہے۔ دکان چلتی ہے تو وہ حاتم جیسا سخی ہو جاتا ہے۔ اپنے نوکر سے بھی فیاضی کا سلوک کرتا ہے اور جب کاروبار نہیں چلتا تو پائی پائی کا حساب رکھتا ہے اور ہر قدم پر ہاتھ روک کر خرچ کرتا ہے۔

ہندوستانی معاشرے میں پلنے بڑھنے والے چور، ڈاکو، جرائم پیشہ افراد تک اردو افسانے کا موضوع بنے۔ رشید جہاں، ستیا رتھی اور بلونت سنگھ نے ان معاملات سے چشم پوشی نہیں کی۔ بلونت سنگھ کا افسانہ ”تین چور“ اس سلسلے میں قابل ذکر ہے۔ ہندوستانی جانوروں اور پرندوں کا ذکر بھی بے شمار افسانوں میں آیا ہے۔ جانوروں سے متعلق کہانیوں میں پریم چند کا ”دونیل“ اور بلونت کا ”خلا“ (مشمولہ تار و پود ۱۹۴۳ء) بھی اس سلسلے میں قابل ذکر ہے۔ موخر الذکر افسانے میں ایک پالتو کتے کی کہانی ہے جس کے مرنے پر گھروالوں کو ایک ناقابل بیان خلا کا احساس ہوتا ہے۔

خواجہ احمد عباس کو وقار عظیم نے اس لحاظ سے تمام افسانہ نگاروں میں منفرد قرار دیا ہے کہ:

”انھیں اپنے گرد و پیش کی زندگی میں مختلف حیثیتوں سے جو اونچ نیچ دکھائی دیا ہے اسے

انھوں نے ہمیشہ ایک سیاسی اور مصلحانہ جوش و خروش کے ساتھ اپنے افسانوں کا موضوع

بنایا ہے۔ زندگی کا تضاد ان کا سب سے زیادہ پسندیدہ موضوع ہے اور اس موضوع کی جتنی متنوع شکلیں انھیں اپنی معاشرتی زندگی میں دکھائی دیتی ہیں وہ ان میں سے ہر ایک پر افسانہ لکھنے کو اپنا نصب العین سمجھتے ہیں۔“ ۲۷

بیدی نے افسانہ ”رحمن کے جوتے“ (مشمولہ گرہن) میں شہری اور دیہاتی زندگی کے فرق اور غریبوں کے جذبات و احساسات کی ترجمانی کی ہے۔

اختر انصاری نے ”لو ایک قصہ سنو“ میں ہندوستانی نوجوان کے فرسٹریشن اور بے روزگاری کو موضوع بنایا ہے۔ ان کا پہلا افسانوی مجموعہ ”اندھی دنیا“ کے نام سے شائع ہوا تھا۔ خلیل الرحمن اعظمی کے بقول:

”اندھی دنیا“ میں اختر انصاری نے متوسط طبقے کے تعلیم یافتہ نوجوانوں کی محرومیاں، ان کی بے بسی و لاچاری اور ان کے حوصلوں کی پسپائی دکھائی ہے۔ ان محرومیوں پر ان کا دل کڑھتا ہے، اور اس کے نتیجے میں وہ سماج سے برہم ہوتے ہیں اسی لیے ان کے افسانوں میں تبلیغی عنصر غالب ہے۔“ ۲۸

اسی طرح افسانہ ”غم نصیب“ (مشمولہ ”نازو“) کے ذریعہ بھی اختر انصاری نے متوسط طبقے کے نوجوانوں کی زندگی کو پیش کیا ہے۔ ان کے افسانوں کی عورتیں بھی ہندوستانی مزاج اور صفات کی حامل نظر آتی ہیں جو صابر و شاکر، وفا شعار، شوہر پرست اور نظم و ضبط کی پابند ہیں۔ سلیمان اطہر جاوید نے عزیز احمد کی افسانہ نگاری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”ان (عزیز احمد) کا ہر افسانہ اپنے عہد کے واقعات سے عبارت ہوتا ہے۔ کہیں پس منظر کے طور پر کہیں بطور حوالہ اور کہیں اشارتاً وہ اپنے عہد کے معاشی، معاشرتی، سیاسی و ادبی حالات کا نہ صرف بیان کر جاتے ہیں بلکہ ان پر اظہار خیال بھی کرتے ہیں۔ کبھی اپنے طور پر اور کبھی اپنے کرداروں کی زبانی کہ ان کے افسانے اپنے دور کی تفسیر بن جاتے ہیں۔“ ۲۹

۲۷ نیا افسانہ۔ وقار عظیم، ص: ۲۳۶

۲۸ اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک۔ خلیل الرحمن اعظمی، ص: ۱۹۸

۲۹ عزیز احمد کے افسانے۔ مرتبہ سلیمان اطہر جاوید۔ ص: ۴۹

ہندوستان کی تہذیبی و سیاسی زندگی کے نقوش اردو افسانے میں اس قدر پھیلے ہوئے ہیں کہ ان کا احاطہ کرنا مشکل کام ہے۔ حیات اللہ انصاری کے افسانوں پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر معین الدین عقیل نے ٹھیک ہی لکھا ہے کہ:

”حیات اللہ انصاری کے افسانوں میں اصلاح کا نقطہ نظر بے حد وسیع ہے اس میں انسانیت کو اولیت حاصل ہے اور جو کوئی انسانیت کے وسیع مفہوم کو مجروح کرے وہی ان کے طنز اور نفرت کے لائق ہے۔ انھوں نے اس طور پر زندگی اور اس کے اہم مسائل کے اہم پہلوؤں کو اپنے افسانوں میں جگہ دی ہے۔ حیات اللہ انصاری کے علاوہ بیدی، عصمت، اختر اور یونوی، غلام عباس، مہندر ناتھ، سہیل عظیم آبادی، دیوندر ستیا رتھی وغیرہ ایسے افسانہ نگار ہیں جنھوں نے اپنے افسانوں میں زندگی کے ہر معمولی سے معمولی ارتعاش کو بھی پیش کیا ہے۔ ان لکھنے والوں نے انسان کے دل کی انتہائی گہرائیوں میں ڈوب کر اس کے ہر تقاضے کو بیان کیا ہے۔ ان میں مجموعی حیثیت سے زندگی کا شعور، انسانیت کا احساس اور ماحول کا پرتو اس طرح ہم آہنگ ہے کہ ایک دوسرے سے علاحدہ کرنا ممکن نہیں۔“ ۳۰

ہندوستانی معاشرے پر نئے تہذیبی اثرات کی نشان دہی بھی اردو افسانوں میں ہوئی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ قدامت پرستی اور پرانے رسم و رواج سے وابستگی کو بھی اردو افسانے کا موضوع بنایا گیا ہے۔ اس کی مثال اختر انصاری کے افسانہ ”نازو“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ ایک ایسی مجبور اور قبل رحم لڑکی کی کہانی ہے جس کی ماں بچپن ہی میں مر گئی تھی اور بڑی بہن نے اس کی پرورش کی۔ اسے دہلی سے باہر جانے اور ٹرین کا سفر کرنے کا بے حد شوق تھا، لیکن خالہ زاد بہن کی شادی کے موقع پر اس کے دقیا نوسی والد نے اسے میرٹھ جانے کی بھی اجازت نہ دی اور وہ گھر سے باہر نکلنے کی حسرت لیے ہوئے کچھ دن بعد دنیا سے رخصت ہو گئی۔ اختر انصاری نے یہ بتانا چاہا ہے کہ مرد اپنی ضد کے آگے گھر کی لڑکیوں اور عورتوں سے کتنا سخت سلوک کرتے ہیں اور پردے کی کیسی پابندی تھی کہ خاص خاص عزیزوں کی شادی میں شرکت کے لیے بھی گھر سے باہر دوسرے شہر میں جانے کی اجازت نہ تھی۔

۳۰ تحریک آزادی میں اردو کا حصہ۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل، ص: ۴۳۵

ہندوستانی معاشرے کے رنگارنگ نقوش پیش کرنے میں سہیل عظیم آبادی بھی کسی سے پیچھے نہ رہے۔ بقول وقار عظیم:

”..... جو زندگی ہمیں سہیل کے افسانوں میں دکھائی دیتی ہے اس کا پس منظر کئی چیزوں سے مل جل کر بنا ہے۔ یہ چیزیں کہیں دیہات سے لی گئی ہیں اور کہیں شہر سے۔ کہیں غریبوں کی جھونپڑیوں سے اور کہیں امیروں کے محلوں سے۔ اس میں زمیندار کی زمینداری بھی ہے اور پٹواری کا راج بھی۔ دیہات کے موسم اور مہینے بھی ہیں اور ان موسموں اور مہینوں کی چلتی ہوئی چکی کے پاٹوں کے بیچ میں آنے والے دیہاتی بھی، ان کی آپس کی دشمنیاں بھی، مقدمے بازی بھی اور جھوٹی گواہیاں بھی۔ پھر دیہاتوں سے نکل کر شہروں میں غریب مزدوروں کی طرح طرح کی باتیں اور طرح طرح کے خیالات، جن پر اس ماحول کا بھی اثر ہے جس میں وہ ہر وقت گھرے رہتے ہیں اور اس ماحول کا بھی جو صرف اس لیے ان کا ماحول ہے کہ وہ ہوا کے ایک ایک ذرے میں سرایت کر چکا ہے۔ مزدوروں کی اس دنیا میں بوڑھے بھی ہیں اور جوان بھی۔ بوڑھوں پر بھی اپنے دکھ بھرے ماحول کا اثر ہے لیکن انھوں نے خدائی کارخانہ کی پیچیدگیوں کو دور سے اور قریب سے مدتوں دیکھا ہے اس لیے وہ صرف حالت پر شا کر رہتے ہیں اور جوان مزدور جس نے کانگریس کا نام سنا ہے، مزدور سبھاؤں میں تقریریں سنی ہیں، بلوں کی اسٹرانک میں شریک ہوئے ہیں، حالات کو بدل دینے کے خیالات میں لگن ہیں۔“.....“ ۳۱

بیدی کے افسانہ ”بھولا“ کا ذکر پہلے ہی آچکا ہے۔ اسی طرح کرشن چندر کے افسانہ ”پورے چاند کی رات“ میں رومانی ماحول کے ساتھ ساتھ بھائی بہن کا پیار بھی دکھائی دیتا ہے جس کی ہندوستانی معاشرے میں خاص اہمیت ہے۔ ابراہیم جلیس کے افسانہ ”آصف کی بہن“ (مشمولہ زرد چہرے) میں آصف نے باپ کے مرنے کے بعد کلر کی کر لی تاکہ بہن کی شادی کا انتظام کر سکے اور خود اپنی آرزوؤں کا خون کر لیا۔ بہن کی محبت میں ہندوستانی بھائیوں کا یہ ایثار ہماری تہذیبی اور معاشرتی زندگی کا ایک حصہ ہے۔

۳۱ نیا افسانہ۔ وقار عظیم، ص: ۱۸۰

بعض نقاد افسانے میں کردار نگاری کی گنجائش کے سلسلے میں بھی سوالیہ نشان قائم کرتے ہیں جیسا کہ ڈاکٹر جمیل اختر محبی نے لکھا ہے:

”قدیم افسانے میں پلاٹ، کہانی پن، فضا آفرینی، منظر نگاری اور نظریہ حیات کے ساتھ ساتھ کردار نگاری کی بحث بھی بڑی شہود کے ساتھ اٹھائی جاتی رہی ہے۔ حالاں کہ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ کیا افسانے کے مختصر اور محدود چوکھٹے میں کردار نگاری کی گنجائش ہے بھی یا نہیں؟ کیا زندگی کے ایک پہلو یا قاش کو پیش کر کے ایک مکمل کردار کے اُبھارنے کا جواز ڈھونڈا جاسکتا ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ افسانے میں اس طرح کی کردار نگاری ممکن ہی نہیں جیسا کہ ناول یا ڈراما میں ہوتی ہے۔ چوں کہ افسانے میں زندگی کی ایک کیفیت، ایک انداز، ایک پہلو یا ایک ردِ عمل کی تصویر پیش کی جاتی ہے اس لیے اس میں ایک مکمل انسان یا مکمل کردار کی تصویر اُبھر ہی نہیں سکتی۔ یہ سچ ہے کہ کبھی کبھی نفسیاتی افسانے میں کوئی کردار نمایاں طور پر اُبھر آتا ہے جیسے ”کفن“ کا مادھو اور گھیسو، منٹو کی کہانی ”ہنک“ کی سوگندھی، راجندر سنگھ بیدی کی لاجوئی اور اس قبیل کے دوسرے افسانوی کردار۔ لیکن بہر صورت یہ اتنے مکمل اور بھرپور نہیں ہیں جتنا کہ امراؤ جان ادا، ہوری، دھنیا، خوجی وغیرہ۔ اس کا سبب یہ ہے کہ افسانے کا کینوس اور فن بھرپور کردار نگاری کا متحمل نہیں ہو سکتا ہے۔ ایسے میں ای ایم فوسٹر کی فلیٹ اور راؤنڈ کیریکٹر کی تقسیم کی بحث افسانے سے خارج ہو جاتی ہے۔“^{۳۲}

اس اقتباس میں جو سوالات اٹھائے گئے ہیں ان کی معنویت سے انکار مشکل ہے اور خود جمیل اختر صاحب نے سوگندھی اور لاجوئی کو کردار نگاری کے حوالے سے پیش بھی کیا ہے۔ لیکن منٹو کے علاوہ کرشن چندر اور کچھ دیگر افسانہ نگاروں نے بھی کرداروں پر مبنی کامیاب افسانے لکھے ہیں۔ کرشن چندر کے یہاں ”تائی ایسری“، ”دانی“، ”کالو بھنگی“ اور منٹو کے یہاں ”بابو گوپی ناتھ“ اور ”ممی“ ہندوستانی کرداروں کے نمائندہ ہیں۔ کرشن چندر نے تائی ایسری کو ہندوستانی معاشرے کی ایک مثالی عورت کے روپ میں پیش کیا ہے جو وفا شعار، ایثار پسند اور خدمت خلق کے جذبے کی بدولت سب کا دل موہ لیتی ہے۔ جسے ہر حال میں اپنی اقدار

۳۲ فلسفہ وجودیت اور جدید اردو افسانہ۔ ڈاکٹر جمیل اختر محبی، ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۲ء، ص ۱۴۳-۱۴۴

عزیز ہیں گویا وہ ہندوستانی رسم و رواج اور یہاں کی اخلاقی اقدار کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔ ستیا رتھی نے اپنے افسانہ ”کانگری“ میں کشمیر کا پس منظر اور ہندوستانیوں کی اجتماعی نفسیات کی ترجمانی کی ہے۔

ہندوستان کے طویل و عریض خطے میں پھیلی ہوئی رنگارنگ تہذیبی زندگی اور متنوع موضوعات و مسائل کو اردو افسانے میں پوری وسعت اور جامعیت کے ساتھ سمیٹ لیا گیا ہے۔ اسی لیے وقار عظیم کا خیال ہے کہ:

”ہمارے اکثر افسانہ نگاروں نے موضوعات کی تلاش میں اپنے گرد و پیش کی زندگی کے واقعات اور مسائل کو اپنانے کے بجائے اسی ماحول کو اپنی کہانیوں کا پس منظر بنایا ہے جو مدتوں سے ان کی نظر میں بسا ہوا ہے۔..... علی عباس حسینی اور مجنوں گورکھپوری سے لے کر ہاجرہ مسرور، قرۃ العین حیدر، عصمت چغتائی، احمد ندیم قاسمی اور سعادت حسن منٹو تک زیادہ لکھنے والوں کا یہی حال ہے۔

یوپی کے دیہات، لکھنؤ کے متوسط طبقے کے گھرانوں کی بڑی بوڑھیاں، مسوری کے ہوٹل اور ناچ گھر، شریف مسلمانوں کے بچوں سے کچا کھج بھرے ہوئے گھرانے، پنجابی دیہات کے کھیل کھلیان اور چوپال، بمبئی کی کھولیاں، ہوٹل اور قحبہ خانے، ان سب چیزوں سے ہم اچھی طرح متعارف ہیں، اس لیے کہ ہمارے اچھے اچھے افسانہ نگاروں نے زندگی بھر یہی کام کیا ہے اور ان کی اسی محنت اور خدمت نے زندگی کے مختلف شعبوں، مختلف طبقتوں اور مختلف سطحوں کو اس طرح ہم تک پہنچوایا ہے کہ یہ سب کچھ ہم کو اپنی آنکھوں دیکھا معلوم ہوتا ہے۔“ ۳۳

ہندوستانی سیاست، دوقوی نظریے، کانگریس اور لیگ کے اختلافات بھی اردو افسانے کا موضوع بنتے رہے۔ اعظم کریوی نے بھی افسانہ ”شیخ و برہمن“ (مشمولہ ”شیخ و برہمن“ ۱۹۴۲ء) میں ہندو مسلم تنازع کو پیش کیا ہے جو اس زمانے میں عام ہو رہا تھا۔ اسی طرح تقسیم سے قبل اور اس کے بعد رونما ہونے والے فسادات بھی اردو افسانے کا اہم موضوع بن گئے۔ اس سلسلے میں ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں:

”۱۹۴۷ء میں برصغیر کی تقسیم اور بھارت اور پاکستان کی آزاد اور خود مختار حکومتوں کی تاسیس سے پیدا ہونے والے حالات کی ترجمانی اردو ادب میں سب سے زیادہ غزل اور

افسانے سے ہوتی ہے۔ ان افسانوں کا موضوع تقسیم اور اس سے پیدا ہونے والے حالات و واقعات ہیں۔ سب سے بڑا مسئلہ فرقہ وارانہ فسادات اور بڑے پیمانے پر ہجرت کا ہے۔ بھارت اور پاکستان دونوں جگہ افسانہ نگاروں نے ان مسائل کو اپنا موضوع بنایا۔ اس دور میں جو انسانیت سوز مظالم ہوئے ہیں ان سے متعلق ان افسانوں میں بڑا دردناک رنگ بھرا ہوا ہے۔ کشت و خون، غارت گری، لوٹ کھسوٹ کے علاوہ انسانوں نے درندہ بن کر جس طرح معصوم بچوں کو قتل کیا ہے اور باعصمت عورتوں کی عصمت دری کی اس کے داغ بھی ان افسانوں میں موجود ہیں۔ لوگوں کو جبراً گھروں سے نکالا گیا، لہلہاتے کھیت سوکھ گئے، آباد بستیاں ویران ہو گئیں، زندگی کے قہقہوں سے گونجتے ہوئے مکانات حسرت و یاس کی خاموشی میں کھنڈر بن گئے، اور ہزاروں انسانوں کو ایک ملک سے دوسرے ملک میں ہجرت پر مجبور ہونا پڑا۔..... ہمارے افسانہ نگاروں نے بڑی خوبی سے اس دور کے واقعات و حالات اور خاص طور پر اس دور میں پیدا ہونے والی نفسیاتی کیفیات کا تجزیہ کیا ہے۔ بعض افسانہ نگاروں کا خاص موضوع ایک ایسا ماحول اور معاشرہ ہے جس سے وہ بچھڑ گئے ہیں اور انھیں اب دوبارہ کبھی نصیب نہ ہوگا۔ ماضی کی یاد اور ماضی کے افسانے بعض افسانہ نگاروں کے یہاں تاریخ سے زیادہ موثر اور گہرے نقوش کی صورت میں موجود ہیں۔ دونوں ملکوں میں پیدا ہونے والے بے شمار سیاسی، سماجی و اقتصادی مسائل بھی ان افسانوں کا موضوع ہیں۔ خاص طور پر ایک طرح کی مایوسی، ناکامی اور محرومی کا احساس اکثر افسانوں کا موضوع ہیں۔ انقلاب سے لوگوں کو جو توقعات وابستہ تھیں وہ پوری نہیں ہوئیں۔ شخصی اور قومی سطح پر انصاف کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہوا، اقتصادی لوٹ کھسوٹ اور استحصال کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ افلاس، بیماری، جہالت کا کوئی مداوانہ ہوسکا۔ لوگوں کے دلوں پر تقسیم اور ہجرت نے جو زخم لگائے تھے ان پر مرہم رکھنے والا کوئی نہ تھا۔ جسموں کی تجارت جیسے پہلے ہوتی تھی، اب بھی ویسے ہی ہوتی رہی۔.....“ ۳۴

کرشن چندر، حیات اللہ انصاری، احمد ندیم قاسمی، عزیز احمد، خواجہ احمد عباس، منٹو، عصمت، بیدی، رام لعل، اشک، بلونت سنگھ، علی عباس حسینی اور دیگر افسانہ نگاروں نے آزادی ملک اور تقسیم کے نتیجے میں رونما ہونے والے فسادات اور اس کے بعد پیدا ہونے والے مسائل کو پورے شد و مد کے ساتھ افسانے کا موضوع بنایا۔ جس کی تفصیل گذشتہ باب میں پیش کی جا چکی ہے۔ اس سلسلے کے افسانوں میں کرشن چندر کا ”پشاور ایکسپریس“، بیدی کا ”لاجوتی“ اور منٹو کا ”ٹوبہ ٹیک سنگھ“ ناقابل فراموش افسانے ہیں جو فسادات، ہجرت، بے زمینی، اپنی تہذیبی جڑوں سے کٹ جانے کے شدید احساس اور اس قسم کے بے شمار زخموں کو نمایاں کرتے ہیں۔ ۱۹۶۰ء کے بعد بھی یہ موضوع اردو افسانے میں عام رہا۔ اسی طرح عورتوں کے مسائل پر بھی اردو میں پریم چند سے لے کر عصمت، منٹو، بیدی اور دیگر افسانہ نگاروں نے مختلف جہتوں سے روشنی ڈالی ہے۔

ابتداء سے ۱۹۶۰ء تک کے اردو کے افسانوی ادب کے جائزے کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستانی تہذیب و معاشرت اور یہاں کی سیاسی و معاشی زندگی کا شاید ہی کوئی پہلو ایسا ہو جو اردو افسانے میں بیان نہ ہوا ہو۔ یہاں کے شہر، دیہات، میلے ٹھیلے، پرہیزگار، سماجی رسمیں، سیاسی حالات، سب کچھ ان افسانوں میں اس خوبی سے سمٹ آیا ہے کہ اس کی مدد سے نہ صرف یہ کہ ہندوستان کی سماجی تاریخ رقم کی جاسکتی ہے بلکہ ہندوستانی معاشرے کی رنگارنگ تصویر کے تمام خدوخال واضح طور پر دیکھے جاسکتے ہیں۔

۱۹۶۰ء کے بعد اردو افسانے پر جدیدیت کے اثرات نمایاں ہوئے اور بین الاقوامی مسائل بھی افسانے کا موضوع بنتے گئے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ ۱۹۶۰ء تک کا افسانوی ادب ہندوستان کی تہذیبی، تمدنی، سیاسی، معاشی، تاریخی اور جغرافیائی صورت حال کا ایک دلچسپ اور معتبر ریکارڈ ہے تو یہ بات کچھ غلط نہ ہوگی۔



مآخذ ومصادر

(الف) کتابیات

(ب) رسائل و جرائد

(الف) کتابیات

آبلے	احمد ندیم قاسمی	ادارہ فکر جدید، دریا گنج، دہلی	۱۹۸۷ء
آتش پارے	سعادت حسن منٹو	اردو بک سٹال، لاہور	۱۹۳۶ء
آج کا اردو ادب	ڈاکٹر ابواللیث صدیقی	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۷۵ء
آج کا بھارت	رجنی پام دت	سیک ملون انڈیا لمیٹڈ نئی دہلی	۱۹۸۵ء
آخری تحفہ	منشی پریم چند	نرائن دت سہگل اینڈ سنز، لاہور	۱۹۳۴ء
آدھونک بھارت کا اتھاس	بی ایل گروور اور یشپال	ایس چندر اینڈ کمپنی لمیٹڈ روم نگر نئی دہلی	۱۹۹۸ء
آزاد غلام	ابراہیم جلیس	گوشہ ادب، لاہور	۱۹۵۵ء
آزادی کی چھاؤں میں	بیگم انیس قدوائی	قومی ایکٹاٹرسٹ، نئی دہلی	۱۹۷۴ء
آزادی کے بعد ہندوستان کا اردو ادب	محمد زاہر	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی	ستمبر ۱۹۸۱ء
آگ کی آغوش میں	سید انور	نیا ادارہ، لاہور	۱۹۴۶ء
آزادی	غلام عباس	مکتبہ جدید، لاہور	۱۹۴۸ء
آئی سی ایس اور دوسرے افسانے	علی عباس حسینی	انڈین پریس، الہ آباد	۱۹۴۰ء
اپنی نگریا	ممتاز شیریں	مکتبہ جدید، لاہور	۱۹۵۵ء
اپنے دکھ مجھے دے دو	راجندر سنگھ بیدی	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی	۱۹۶۵ء
اجلے پھول	اشفاق احمد	بک لینڈ، لاہور	۱۹۵۷ء
اختر انصاری دہلوی - حیات اور ادبی خدمات	ڈاکٹر منصور عمر	لیتھو آرٹ پریس، پٹنہ	۱۹۹۴ء
اختر اور یونی فن کار و ناقد	مرتبہ مظفر مہدی و منصور عمر	تاج بک سنٹر، قلعہ گھاٹ، دربھنگہ	۱۹۸۵ء
اختر اور یونی کے افسانے	مرتبہ: ڈاکٹر عبدالغنی	بہار اردو اکادمی، پٹنہ	۱۹۷۷ء
اختر اور یونی	الیس ایم حسنین	ساتھیہ اکادمی، نئی دہلی	۲۰۰۴ء
ادب اور انقلاب	اختر حسین رائے پوری	فاروقی پریس، بمبئی اشاعت دوم	ب ت
ادب اور زندگی	مجنوں گورکھپوری	اردو گھر، علی گڑھ	۱۹۸۴ء

ادب اور وابستگی	ڈاکٹر سید عبدالباری	نشاط پریس، ٹانڈہ	جنوری ۱۹۸۵ء
ادب کا تنقیدی مطالعہ	ڈاکٹر سلام سندیلوی	نسیم بک ڈپو، لکھنؤ	ب ت
ادب کی سماجیات تصور اور تعبیر	مینہجر پانڈے / مترجمہ سرور الہدیٰ	انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی	۲۰۰۶ء
ادب، کلچر اور مسائل	ڈاکٹر جمیل جالبی / مرتبہ خاور جمیل	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	۱۹۸۸ء
اردو ادب کی تحریکیں	ڈاکٹر انور سدید	انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی	۱۹۹۹ء
اردو ادب کی سماجیاتی تاریخ	پروفیسر محمد حسن	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۱۹۹۸ء
اردو ادب کی شناخت	پروفیسر مرزا حامد بیگ	اورینٹ پبلشرز، اردو بازار، لاہور	جنوری ۲۰۰۷ء
اردو افسانہ: ایک صدی کا قصہ	ڈاکٹر انوار احمد	مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد	۲۰۰۷ء
اردو افسانہ اور افسانہ نگار	ڈاکٹر فرمان فتح پوری	ملکتہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی	اگست ۱۹۹۲ء
اردو افسانہ تحقیق و تنقید	ڈاکٹر انوار احمد	بیکن بکس، ملتان	۱۹۸۸ء
اردو افسانہ ترقی پسند تحریک سے قبل	ڈاکٹر صغیر افرامیم	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۹۱ء
اردو افسانہ دوسری جنگ عظیم سے آزادی ہند تک	عزیز فاطمہ	نصرت پبلشرز لکھنؤ	جنوری ۱۹۸۰ء
اردو افسانے کا ارتقا	مسعود رضا خاکی	ملکتہ خیال، لاہور	اگست ۱۹۸۷ء
اردو افسانے کی روایت	ڈاکٹر مرزا حامد بیگ	اکادمی ادبیات پاکستان، لاہور	دسمبر ۱۹۹۱ء
اردو افسانے	مرتبہ رضیہ سجاد ظہیر	نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا، نئی دہلی	۱۹۸۳ء
اردو فکشن میں ہجرت	خان شاہد وہاب	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	۲۰۰۶ء
اردو فکشن	مرتبہ پروفیسر آل احمد سرور	لیتھوکلر پرنٹرز، علی گڑھ	۱۹۷۳ء
اردو کا افسانوی ادب (فکشن سیمینار منعقدہ ۱۹۸۱ء میں پڑھے گئے مضامین و افسانوں کا مجموعہ)		بہار اردو اکادمی، پٹنہ	۱۹۸۷ء
اردو کے تیرہ افسانے	مرتبہ اطہر پرویز	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۲۰۰۰ء
اردو مختصر افسانہ: فنی و تکنیکی مطالعہ	ڈاکٹر نگہت ریحانہ خاں	کلاسیکل پرنٹرز، دہلی	نومبر ۱۹۸۶ء
اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک	خلیل الرحمن اعظمی	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۸۴ء
اردو میں بیسویں صدی کا افسانوی ادب	پروفیسر قمر رئیس	کتابی دنیا، دہلی	۲۰۰۴ء
اردو نثر میں ادب لطیف	ڈاکٹر عبدالودود خاں	نسیم بک ڈپو، لکھنؤ	۱۹۸۰ء
ارسطو سے ایلٹ تک	مترجمہ جمیل جالبی	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	جون ۱۹۷۷ء

۱۹۵۳ء	مکتبہ جدید، لاہور	ممتاز مفتی	اسرارائیں
۱۹۹۷ء	بھارگو آفسیٹ پریس، الہ آباد	مرتبہ کوشلیا اشک	اشک: شخصیت اور فن
۱۹۶۵ء	کتاب پبلشرز، لکھنؤ	سید احتشام حسین	اعتبارِ نظر
۲۰۰۴ء	شہر زاد، کراچی	شمس الرحمن فاروقی	افسانے کی حمایت میں
ب ت	ایشیا پبلشرز، دہلی	کرشن چندر	ان داتا
۱۹۴۳ء	مکتبہ اردو، لاہور	ممتاز مفتی	ان کہی
۱۹۴۴ء	اقبال بک ڈپو، پٹنہ	اختر اورینو	انارکلی اور بھول بھلیاں
۱۹۸۵ء	یوپی اردو اکادمی، لکھنؤ	مرتبہ پروفیسر ثیا حسین	انتخاب سجاد حیدر یلدرم
۱۹۳۹ء	مکتبہ جہاں نما، دہلی	اختر انصاری	اندھی دنیا اور دوسرے افسانے
۱۹۵۳ء	مکتبہ اردو، لاہور	ہاجرہ مسرور	اندھیرے اُجالے
۱۹۵۳ء	مکتبہ اردو، لاہور	محمد حسن عسکری	انسان اور آدمی
۱۹۴۴ء	دانش محل، لکھنؤ	اعظم کریوی	انقلاب اور دوسرے افسانے
۲۰۰۵ء	عقیف آفسیٹ پرنٹرس، دہلی	مرتبہ خالد علوی	انگارے
۱۹۴۲ء	مکتبہ اردو، لاہور	حیات اللہ انصاری	انوکھی مصیبت
۱۹۴۶ء	انڈین اکیڈمی، لاہور	دیوندر ستیا رتھی	اور بنسری بجتی رہی
۱۹۴۵ء	ہاشمی بک ڈپو، لاہور	ابوالفضل صدیقی	اہرام
۱۹۴۹ء	مکتبہ اردو، لاہور	خواجہ احمد عباس	ایک لڑکی
۱۹۷۸ء	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	مترجمہ جمیل جالبی	ایلیٹ کے مضامین
۱۹۵۹ء	ادارہ فروغ اردو، لاہور	احمد ندیم قاسمی	بازار حیات
۱۹۳۹ء	مکتبہ اردو، لاہور	علی عباس حسینی	باسی پھول
۱۹۴۱ء	مکتبہ اردو، لاہور	احمد ندیم قاسمی	بگولے
۱۹۸۹ء	بہار اردو اکادمی، پٹنہ	مرتبہ ڈاکٹر وہاب اشرفی / معاون ڈاکٹر احمد حسین آزاد	بہار میں اردو افسانہ نگاری
۱۹۹۸ء	راج کمل پرنٹرز، دہلی	پن چندر اور دیگر	بھارت کا سوتنتر تا سنگھرش
سن	میک ملن انڈیا لمیٹڈ، دہلی	ایودھی سنگھ	بھارت کا مکتی سنگرام

بھرے بازار میں	حیات اللہ انصاری	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۲ء
بیدی نامہ	شمس الحق عثمانی	لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی	۱۹۸۶ء
پاکستان (اس کا قیام اور ابتدائی حالات)	سری پرکاش / مترجم محمد حمایت الحسن	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی	اکتوبر ۱۹۶۸ء
پاؤں میں پھول	خواجہ احمد عباس	مکتبہ سلطانی، بمبئی	۱۹۴۸ء
پرانے خدا	کرشن چندر	عبدالحق اکیڈمی، حیدر آباد دکن	دسمبر ۱۹۴۴ء
پریم بیتی حصہ اول	منشی پریم چند	زمانہ پریس، کانپور	۱۹۲۰ء
پریم بیتی حصہ دوم	منشی پریم چند	دارالاشاعت، لاہور	۱۹۲۰ء
پریم بیتی حصہ اول	منشی پریم چند	زمانہ پریس، کانپور	۱۹۱۵ء
پریم بیتی حصہ دوم	منشی پریم چند	زمانہ پریس، کانپور	۱۹۱۸ء
پریم چند اور تصانیف پریم چند:	مانک ٹالا	موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی	نومبر ۱۹۸۵ء
کچھ نئے تحقیقی گوشے			
پریم چند کے افسانے (حقیقت نگاری اور دیہی زندگی کے مسائل)	خالد حیدر	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۹۹ء
پریم چند کے نمائندہ افسانے	مرتبہ ڈاکٹر قمر رئیس	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۸۶ء
پریم کی چوڑیاں	اعظم کریوی	دانش محل، لکھنؤ	۱۹۴۳ء
پہلا پتھر	بلونت سنگھ	مکتبہ جدید، لاہور	۱۹۵۳ء
پھندنے	سعادت حسن منٹو	مکتبہ جدید، لاہور	۱۹۵۵ء
تاروپود	بلونت سنگھ	مکتبہ جدید، لاہور	۱۹۴۳ء
تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم	تارا چند / مترجم عدیل عباسی	ترقی اردو بیورو، نئی دہلی	۱۹۸۵ء
تاریخ تحریک آزادی ہند جلد چہارم	تارا چند / مترجم ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۲۰۰۲ء
تاریخ تحریک پاکستان (حصہ اول)	ڈاکٹر عبدالسلام خورشید / ڈاکٹر روشن آراؤ	مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد	۱۹۹۳ء
تاریخ تحریک مسلمانان پاکستان و بھارت جلد دوم	سید ہاشمی فرید آبادی	انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی	۲۰۰۳ء
تحریک آزادی میں اردو کا حصہ	ڈاکٹر معین الدین عقیل	مجلس ترقی ادب، لاہور	جون ۲۰۰۸ء
ترقی پسند ادب	عزیز احمد	چمن بک ڈپو، اردو بازار، دہلی	ب
ترقی پسند تحریک اور اردو افسانہ	ڈاکٹر صادق	اردو مجلس، دہلی	۱۹۸۱ء

تقسیم ہند ۱۹۴۷ء: کیا اصلاً مسلمان	منصور احمد	کتاب بھون، دریائے گنج، دہلی	۲۰۰۳ء
ہی اس کے ذمہ دار ہیں؟			
تقسیم ہند	انتہا اندر سنگھ/مترجمہ مرزا اے بی بیگ	نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا، نئی دہلی	۲۰۰۸ء
تلاش و توازن	ڈاکٹر قمر رئیس	خرام پبلی کیشنز، دہلی	۱۹۶۸ء
ٹھنڈا گوشت	سعادت حسن منٹو	ساقی بک ڈپو، اردو بازار، دہلی	ب ت
ثالث بالآخر	سجاد حیدر یلدرم	کالج بک ڈپو، علی گڑھ	۱۹۰۲ء
جامع تاریخ ہند (عہد سلطنت)	محمد حبیب/خلیق احمد نظامی	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۲۰۰۱ء
جدید اردو افسانے کے رجحانات	ڈاکٹر سلیم آغا قزلباش	انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی	۲۰۰۰ء
جدید افسانہ: اردو ہندی	ڈاکٹر طارق چغتائی	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۹۲ء
جدید ہندوستان ۱۹۸۵ء-۱۹۴۷ء	سمت سرکار/مترجمہ ڈاکٹر مسعود ہاشمی	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۲۰۰۳ء
جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار	ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی	ترقی اردو بیورو، نئی دہلی	۱۹۸۵ء
جدید اردو افسانہ (ہیئت و اسلوب)	خورشید احمد	لیتھوکلر پرنٹرز، علی گڑھ	۱۹۹۷ء
میں تجربات کا تجزیہ			
جگا	بلونت سنگھ	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۳ء
جوش فکر	سلطان حیدر جوش	ڈسٹرکٹ گزٹ پریس، علی گڑھ	ب ت
جوہر عصمت	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۲۱ء
چٹان	ادپندر ناتھ اشک	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۱ء
چشم و چراغ	سدرشن	تاج کمپنی، لاہور	۱۹۴۵ء
چغند	سعادت حسن منٹو	کتب پبلشرز، بمبئی	۱۹۴۸ء
چوپال	احمد ندیم قاسمی	دارالاشاعت پنجاب، لاہور	۱۹۳۹ء
چوٹیں	عصمت چغتائی	ساقی بک ڈپو، دہلی	۱۹۴۲ء
چھوٹی موٹی	عصمت چغتائی	اردو اکیڈمی سندھ، کراچی	۱۹۵۲ء
حجاب امتیاز علی فن اور شخصیت	ڈاکٹر مجیب احمد خاں	عقیف پرنٹرز، دہلی	۲۰۰۰ء
حکایات و احساسات	سید سجاد حیدر یلدرم	مسلم یونیورسٹی پریس، علی گڑھ	۱۳۴۵ھ
خاک پروانہ	منشی پریم چند	نگار پریس، لکھنؤ	۱۹۲۸ء
خواب و خیال	منشی پریم چند	لاجپت رائے اینڈ سنز، لاہور	۱۹۲۸ء

۱۹۴۳ء	مکتبہ اردو، لاہور	اختر انصاری	خونی اور دوسرے افسانے
۱۹۶۸ء	اردو مرکز، لاہور	سجاد حیدر یلدرم / مرتبہ ڈاکٹر سید معین الرحمن	خیالستان
۱۹۱۱ء	ادارہ مخزن، لاہور	سید سجاد حیدر یلدرم	خیالستان
۱۹۸۰ء	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	وقار عظیم	داستان سے افسانے تک
جنوری ۲۰۰۷ء	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی	راجندر سنگھ بیدی	دانہ و دام
۱۹۴۳ء	مطبع انوار احمد، الہ آباد	اعظم کریمی	دکھ سکھ
۱۹۳۷ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	راشد الخیری	دلی کی آخری بہار
۱۹۶۲ء	شیش محل کتاب گھر، لاہور	عصمت چغتائی	دو ہاتھ
۱۹۴۱ء	ساقی بک ڈپو، دہلی	سعادت حسن منٹو	دھواں
۱۹۴۷ء	عالم گیر بک ڈپو، لاہور	میرزا ادیب	دیواریں
۱۹۳۹ء	اردو بک اسٹال، لاہور	اوپندر ناتھ اشک	ڈاچی
۱۹۹۰ء	نصرت پبلشرز، لکھنؤ	ڈاکٹر شاہدہ بانو	ڈاکٹر رشید جہاں حیات اور کارنامے
۱۹۸۴ء	سیمانت پرکاشن، نئی دہلی	رام لعل کے منتخب افسانے	رام لعل کے منتخب افسانے
۲۰۰۸ء	پورب اکادمی، اسلام آباد	ڈاکٹر نجیبہ عارف	رفتہ و آئندہ
۱۹۳۱ء	مکتبہ دارالاشاعت، لاہور	علی عباس حسینی	رفیق تہائی
۱۹۷۲ء	ادارہ فروغ اردو، لکھنؤ	سید احتشام حسین	روایت اور بغاوت
۱۹۵۹ء	آزاد کتاب گھر، دہلی	سجاد ظہیر	روشنائی
۱۹۳۶ء	حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی	منشی پریم چند	زاوِ راہ
۱۹۴۵ء	اردو محل، حیدر آباد	ابراہیم جلیس	زرد چہرے
۱۹۴۸ء	کتب پبلشرز، بمبئی	خواجہ احمد عباس	زعفران کے پھول
۱۹۵۶ء	کتاب منزل، لاہور	ابراہیم جلیس	زمین جاگ رہی ہے
۱۹۵۶ء	اردو اکیڈمی سندھ، کراچی اشاعت دوم	اختر حسین رائے پوری	زندگی کا میلہ
۱۹۴۶ء	راج پال اینڈ سنز، لاہور	سدرشن	سدا بہار پھول
۱۹۵۳ء	نیا ادارہ، لاہور	سعادت حسن منٹو	سڑک کے کنارے
۱۹۴۷ء	کتب خانہ علم و ادب، دہلی	مجنوں گورکھپوری	سمن پوش
۱۹۸۰ء	تہذیب نوپبلی کیشنز، الہ آباد	مرتبہ علی احمد فاطمی	سوز وطن - منشی پریم چند

سوز وطن	منشی پریم چند	زمانہ پریس، کانپور	۱۹۰۸ء
سہیل عظیم آبادی اور ان کے افسانے	مرتبہ وہاب اشرفی	بہار اردو اکادمی، پٹنہ	۲۰۰۷ء
سید سجاد حیدر یلدرم	مرتبہ پروفیسر ثیا حسین	شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی	ب ت
سیلاب	احمد ندیم قاسمی	ادارہ اشاعت اردو، حیدر آباد دکن	۱۹۴۳ء
سیلابِ اشک	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۲۸ء
سیمنٹ اور ڈائنامیٹ	اختر اورینوی	احمد حسن اینڈ سنز، آره	۱۹۴۷ء
شہنشاہان کا قطرہ گوہریں اور دوسرے افسانے	نیاز فتح پوری	ادارہ ادب عالیہ، کراچی	۱۹۶۰ء
شکستہ کنگورے	حیات اللہ انصاری	آزاد کتاب گھر، کلاں محل، دہلی	۱۹۴۵ء
شنا سا چہرے	ڈاکٹر محمد حسن	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۷۹ء
شہید مغرب	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۲۹ء
شیخ و برہمن	اعظم کریوی	دانش محل، لکھنؤ	۱۹۴۳ء
شیشے کے گھر	قرۃ العین حیدر	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	۱۹۹۸ء
صحرا نور کے خطوط	میرزا ادیب	نئی آواز، جامعہ نگر، نئی دہلی	ستمبر ۱۹۹۳ء
صنوبر کے سایے اور دوسرے رومانی افسانے	حجاب امتیاز علی	دارالاشاعت پنجاب، لاہور	۱۹۳۹ء
طائر خیال	سدرشن	سدرشن پبلشنگ ہاؤس، لاہور	۱۹۳۰ء
طلم خیال	بنونت سنگھ	سنگم پبلشرز، الہ آباد	۱۹۴۷ء
طلم خیال	کرشن چندر	اے پی پبلشرز، دہلی	ب ت
طلوع و غروب	احمد ندیم قاسمی	نیا ادارہ، لاہور	۱۹۴۳ء
طوفانِ اشک	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۲۹ء
عرض ہنر	ڈاکٹر محمد حسن	نصرت پبلشرز، لکھنؤ	دسمبر ۱۹۷۷ء
عزیز احمد کے افسانے	مرتبہ سلیمان اطہر جاوید	موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی	۱۹۹۶ء
عسکری نامہ: افسانے، مضامین	محمد حسن عسکری	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	۱۹۹۸ء
عصمت چغتائی شخصیت اور فن	جلد لیش چندر ودھاون	مہرہ آفسیٹ پریس، دریا گنج، دہلی	۱۹۹۶ء
عکس اور آئینے	سید احتشام حسین	ادارہ فروغ اردو، لکھنؤ بار دوم	اکتوبر ۱۹۷۷ء

۱۹۹۸ء	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	علم سماجیات بنیادی تصورات و نظریات	سید ضیاء الدین علوی
۱۹۹۲ء	ادارہ فکر جدید، نئی دہلی	علی عباس حسینی حیات اور ادبی کارنامے	ڈاکٹر تہمینہ اختر
۱۹۳۷ء	ہاشمی بک ڈپو، لاہور	عورت اور دیگر افسانے	رشید جہاں
۱۹۳۳ء	چمن بک اسٹال، لاہور	عورت کی فطرت	اوپندر ناتھ اشک
۱۹۹۳ء	غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی	غالب کے خطوط جلد اول	مرتبہ خلیق انجم
۱۹۳۲ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	غدر کی ماری شہزادیاں بیلہ میں میلہ	راشد الخیری
جولائی ۱۹۹۵ء	ذہن جدید، نئی دہلی	فسادات کے افسانے	مرتبہ زیر رضوی
۱۹۲۷ء	الناظر پریس، لکھنؤ	فسانہ جوش	سلطان حیدر جوش
۲۰۰۶ء	ایچ ایس آفسیٹ پرنٹرز، نئی دہلی	فسانے منٹو کے اور پھر بیاں اپنا	ڈاکٹر خالد اشرف
۲۰۰۲ء	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	فلسفہ وجودیت اور جدید اردو افسانہ	ڈاکٹر جمیل اختر محی
۱۹۲۱ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	قطرات اشک	راشد الخیری
۱۹۴۱ء	سرسوتی آشرم، لاہور	قوس قزح	سدرشن
۱۹۸۰ء	ترقی اردو بیورو، نئی دہلی	قومی تہذیب کا مسئلہ	سید عابد حسین
۱۹۴۴ء	انٹراپریس، دہلی	قید خانہ	احمد علی
۱۹۵۶ء	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی	کالے صاحب	اوپندر ناتھ اشک
۱۹۳۰ء	انڈین پریس، الہ آباد	کچھ ہنسی نہیں ہے اور دیگر افسانے	علی عباس حسینی
۲۰۰۴ء	بک کارپوریشن، دہلی	کرشن چندر کے دس بہترین افسانے	انتخاب: شہزاد منظر
۱۹۹۳ء	شمر آفسیٹ پرنٹرز، نئی دہلی	کرشن چندر شخصیت اور فن	جگدیش چندر ودھاون
فروری ۱۹۸۵ء	ہند لیتھو پریس، گیا	کلام حیدری بحیثیت افسانہ نگار	ڈاکٹر اسلام عشرت
جون ۲۰۰۵ء	علم و عرفان پبلشرز، لاہور	کلیات منٹو	سعادت حسن منٹو
جون ۲۰۰۵ء	علم و عرفان پبلشرز، لاہور	کلیات منٹو جلد ۱	سعادت حسن منٹو
۲۰۰۵ء	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	کلیات منٹو جلد دوم	سعادت حسن منٹو
۲۰۰۵ء	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی	کلیات منٹو جلد سوم	مرتبہ ڈاکٹر ہمایوں اشرف
۲۰۰۵ء	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی		مرتبہ ڈاکٹر ہمایوں اشرف

کلیاں	عصمت چغتائی	ساقی بک ڈپو، دہلی	۱۹۴۰ء
کلیاں اور کانٹے	اختر اورینوی	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۱ء
کنول اور دوسرے افسانے	اعظم کریوی	عبدالحق اکیڈمی، حیدر آباد دکن	۱۹۴۴ء
کونپل	اوپندر ناتھ اشک	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۰ء
کیمیا گر اور دوسرے افسانے	محمد مجیب	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی	۱۹۳۲ء
گرداب حیات	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۳۷ء
گرداب	احمد ندیم قاسمی	ادارہ اشاعت اردو، حیدر آباد، دکن	۱۹۴۳ء
گرہن	راجندر سنگھ بیدی	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی	جون ۲۰۰۷ء
گوہر مقصود	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۱۸ء
لذت سنگ	سعادت حسن منٹو	نیا ادارہ، لاہور	۱۹۴۷ء
لو ایک قصہ سنو	اختر انصاری	یونیورسٹی پبلشرز، علی گڑھ	۱۹۵۳ء
متن کی قرأت	مرتبہ صغیر افرامیم	شعبہ اردو، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ	۲۰۰۷ء
مجنوں گورکھ پوری حیات اور ادبی خدمات	ڈاکٹر شاہین فردوس	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۲۰۰۱ء
محبت اور نفرت	اختر حسین رائے پوری	اردو اکیڈمی سندھ، کراچی	۱۹۳۸ء
مختارات نیاز	نیاز فتح پوری	ادارہ فروغ اردو، لاہور	۱۹۴۷ء
مختصر اردو افسانے کا سماجیاتی مطالعہ	ڈاکٹر عائشہ سلطانیہ	ساقی بک ڈپو، دہلی	۱۹۹۵ء
(۱۹۴۷ء تا ۱۹۸۱ء)			
مسلمانوں کا روشن مستقبل	سید طفیل احمد منگھوری	مطبع علمی، دہلی	۱۹۴۵ء
مسلی ہوئی پیتاں	راشد الخیری	عصمت بک ڈپو، دہلی	۱۹۳۷ء
منٹو کے افسانے	سعادت حسن منٹو	ساقی بک ڈپو، دہلی	۱۹۴۰ء
منظر و پس منظر	اختر اورینوی	مکتبہ اردو، لاہور	۱۹۴۲ء
موت کا تحفہ	میرزا ادیب	پنجاب لٹریچر کمپنی، لاہور	۱۹۴۴ء
میری ناتمام محبت اور دوسرے	حجاب امتیاز علی	دارالاشاعت پنجاب، لاہور	۱۹۳۲ء
رومانی افسانے			
میرے جیون کی کچھ یادیں	ڈاکٹر زیڈ اے احمد	ادارہ یادگار غالب، کراچی	۲۰۰۴ء
میلہ گھونسی	علی عباس حسینی	مکتبہ اردو، لاہور	ب ت

۱۹۴۹ء	نو ہند پبلشرز، بمبئی	خواجہ احمد عباس	میں کون ہوں
۱۹۴۸ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	راشد الخیری	نانی عشو
۲۰۰۲ء	انٹرنیشنل اردو پبلی کیشنز، نئی دہلی	نصرت چودھری	نبضِ افسانہ انتخاب اور تجزیے
۱۹۳۱ء	عصمت بک ڈپو، دہلی	راشد الخیری	نسوانی زندگی
۱۹۴۲ء	نگار بک ایجنسی، لکھنؤ	نیاز فتح پوری	نقاب اٹھ جانے کے بعد
۱۹۴۲ء	ایوان اشاعت، گورکھ پور	مجنوں گورکھ پوری	نقشِ ناہید
اپریل ۱۹۸۳ء	نسیم بک ڈپو، لکھنؤ، بارسوم	نیاز فتح پوری	نگارستان
۱۹۹۴ء	اردو اکادمی، دہلی	مرتبہ پروفیسر قمر رئیس	نمائندہ اردو افسانے
۱۹۵۰ء	نیا ادارہ، لاہور	سعادت حسن منٹو	نمرود کی خدائی
۱۹۳۰ء	شیام کٹیا بک ڈپو، جالندھر	اوپندر ناتھ اشک	نورتن
۱۹۴۳ء	جنتا سنسٹ نگر، لاہور	دیوندر ستیا رتھی	نئے دیوتا
نومبر ۱۹۹۵ء	اردو اکادمی، دہلی اشاعت سوم	مرتبہ گوپی چند نارنگ	نیا اردو افسانہ: انتخاب، تجزیے اور مباحث
۱۹۹۲ء	اردو اکادمی، دہلی	مرتبہ پروفیسر قمر رئیس	نیا افسانہ مسائل اور میلانات
۱۹۷۷ء	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	وقار عظیم	نیا افسانہ
۱۹۷۷ء	انجمن ترقی اردو ہند، دہلی	امیر عارفی	نیاز فتح پوری
۱۹۳۷ء	مکتبہ جامعہ، دہلی	منشی پریم چند	واردات
۱۹۷۷ء	رشید جہاں یادگار کمیٹی، دہلی	رشید جہاں	وہ اور دوسرے افسانے، ڈرامے
۱۹۴۸ء	کتابی دنیا، لکھنؤ	کرشن چندر	ہم وحشی ہیں
۱۹۵۶ء	اورینٹل پبلشنگ ہاؤس، لکھنؤ	علی عباس حسینی	ہمارا گاؤں اور دوسرے افسانے
۱۹۴۲ء	انشا پریس، دہلی	احمد علی	ہماری گلی
۲۰۰۴ء	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	ریش دت/مترجمہ غلام ربانی تاباں	ہندوستان کی معاشی تاریخ جلد دوم
۱۹۵۱ء	مکتبہ جدید، لاہور	سعادت حسن منٹو	یزید



(ب) رسائل و جرائد

آج کل	ماہنامہ	نئی دہلی	بلونت سنگھ نمبر، جنوری	۱۹۹۵ء
آج کل	ماہنامہ	نئی دہلی	دیوندر ستیا رتھی نمبر، مئی	۱۹۹۶ء
آج کل	ماہنامہ	نئی دہلی	سہیل عظیم آبادی نمبر، نومبر	۱۹۸۱ء
آج کل	ماہنامہ	نئی دہلی	مارچ	۱۹۹۷ء
اردو ادب	سہ ماہی	دہلی	اکتوبر، نومبر، دسمبر	۲۰۰۷ء
الفاظ	دو ماہی	علی گڑھ	مارچ، جون	۱۹۸۲ء
الفاظ	دو ماہی	علی گڑھ	نومبر، دسمبر	۱۹۸۰ء
ایوانِ اردو	ماہنامہ	دہلی	خواجہ احمد عباس نمبر، دسمبر	۱۹۸۷ء
تنقید	شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ		جون	۲۰۰۵ء
غالب	ششماہی	کراچی	شمارہ: ۱۸ تا ۱۱	۱۹۹۵ء
کتاب نما	ماہنامہ	نئی دہلی	(حسینی نمبر) نومبر دسمبر	۱۹۶۳ء
محسن		علی گڑھ	محسن الملک ہال میگزین، مسلم یونیورسٹی	۱۹۹۷ء
مکالمات	ماہنامہ	دہلی	عصمت چغتائی نمبر دسمبر	۱۹۹۱ء
نقوش		لاہور	گولڈن جوبلی نمبر حصہ اول، شمارہ: ۱۳۷	۲۰۰۵ء